H. Eccl.
10567-2

Schwegler.

<36608053930016
<36608053930016
Bayer. Staatsbibliothek

DAS

NACHAPOSTOLISCHE ZEITALTER

IN DEN

HAUPTMOMENTEN SEINER ENTWICKLUNG.

VON

Dr. ALBERT SCHWEGLER.

ZWEITER BAND.

TÜBINGEN,

BEI LUDWIG FRIEDRICH FUES.

1846.

171. D.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Inhalt.

Drittes Buch.

Geschichte der römischen Kirche.

Zweite Abtheilung: Die paulinische Entwicklungsreihe.

Seite

Uebersicht 1

A. Erste Stufe: Die apologetischen Schriften.

I. Der erste Brief des Petrus.

Allgemeines über ihn 2

Er ist keine Schrift des Apostels Petrus 3

Merkmale seiner Unächtheit 4

Sein Verhältniss zu den angeblichen Empfängern . . 4

Sein dogmatischer Charakter 6

Sein Verhältniss zum Kolosser- und Epheser-Brief . 8

Die sachlichen und chronologischen Daten des Briefs . 9

Die Christenverfolgung, die er voraussetzt, ist nicht die neronische, sondern die trajanische 10

Das Babylon der Grussformel ist Rom 17

Der Brief setzt somit die Sage von der Anwesenheit des Apostels Petrus in Rom voraus 20

Die äussere Bezeugung des Briefs 21

Seine Tendenz 22

Nähere Charakteristik seines dogmatischen Standpunkts . 25

Das Conciliatorische seiner äussern Einkleidung . . 28

II. Das Κηρυγμα Πέτρου.

Seine Abfassungszeit 30

Sein Zweck ist eine dogmatische Parallelisirung des Paulus und Petrus in vermittelndem Interesse . . . 31

Sein Verhältniss zur Apostelgeschichte und zum ersten petrinischen Brief 32

Sein dogmatischer Charakter 33

Seite

B. Zweite Entwicklungsstufe: Die paulinisch conciliatorischen Schriften.
Uebersicht 37
I. Die Schriften des Lukas.
Ihr schriftstellerisches Motiv 38
1. Das Evangelium des Lukas 39
A. Seine paulinischen, heidenchristlichen Elemente . . 41
Die Genealogie 41
Die Rede Jesu in Nazareth 42
Antijüdische Reden und Parabeln 43
Die Rolle der Samariter 43
Die Aussendung der Siebenzig 45
Die Instruktionsrede an die Siebenzig 46
Die Parabel vom verlorenen Sohn 47
Prozess und Hinrichtung Christi 49
Die beiden Schächer 50
Maria und Martha 52
Sprüche, Reden und Parabeln paulinischer Art . . 53
Die Einsetzung des Abendmahls 55
B. Die judenchristlich-ebionitischen Elemente des Evangeliums 56
Die Vorgeschichte 57
Der Gegensatz des αἰὼν οὗτος und αἰὼν μέλλων . . 57
Der irdische Reichthum 58
Anderes Ascetische 60
Judaistische Sprüche 60
C. Verhältniss der beiden Elemente des Evangeliums, des paulinischen und des jüdischen 61
Berechnete Auslassungen jüdisch-partikularistischer oder antipaulinischer Reden und Parabeln.
Tendenzmässige Umarbeitungen 63
Die Parabel vom reichen Mann 65
Der Gesammtstandpunkt des Evangeliums und das Motiv seiner Composition 68
Die Abfassungszeit desselben 71
2. Die Apostelgeschichte.
Ihre Tendenz 73
Sie sucht beide Apostel, den Petrus und Paulus zu parallelisiren 74
Hinsichtlich ihrer Wunderthaten 76
Hinsichtlich ihrer apostolischen Berufung und Würde . 77

Seite

Hinsichtlich ihrer apostolischen Begabung und Befähigung 80
Hinsichtlich ihres apostolischen Verhaltens 81
Zu diesem Zwecke wird einestheils Paulus judaisirt . 81
Er leistet alle Proben eines ächten gesetzesfrommen Juden 82
Den gleichen Charakter trägt sein Verhalten gegen die Muttergemeinde 85
Gegen die Urapostel 86
Seine Missionsthätigkeit 88
Seine Lehre und Predigt 94
Die berechneten, tendenzmässigen Lücken und Auslassungen der Apostelgeschichte 98
Anderntheils werden die Urapostel, namentlich Petrus entjudaisirt 99
Petrus ist der erste Heidenapostel, unter Anerkennung der Urgemeinde 100
Stephanus 102
Auch die Reden der Urapostel sind freier und paulinischer, als diejenigen des Paulus selbst 105
Das Unhistorische dieser gesammten Geschichtsdarstellung 106
Ergebniss 112
Der Zweck der Apostelgeschichte ist ein irenisch apologetischer in paulinischem Interesse 113
Abfassungszeit der Apostelgeschichte 115
Die allgemeinen kirchlichen Zustände, die sie voraussetzt 119
II. Das fünfzehnte und sechszehnte Kapitel des Römerbriefs 123
III. Der erste Brief des römischen Clemens 125
Seine Aechtheit und Abfassungszeit 125
Sein dogmatischer Charakter 128
Seine hierarchische Tendenz 130
Er bildet den Uebergang von den Schriften des Lukas zu den Schriften der folgenden Entwicklungsstufe . . 132
IV. Der Philipperbrief 133
C. Dritte Stufe: Die paulinisch-katholisirenden Schriften.
Uebersicht 136
Orthodoxie und Hierarchie 136
Polemik gegen die Häretiker 137
I. Die Pastoralbriefe des Apostels Paulus 138
Ihr dogmatischer Standpunkt 139
Ihre Polemik gegen die Gnostiker 142
Die Idee der Katholicität 145

Seite

Orthodoxie und Heterodoxie 147
Die hierarchische Tendenz der Pastoralbriefe . . 150
Ueber die genetischen Motive der Episcopalverfassung . 152
II. Der Brief Polycarps.
Unächtheit des Briefs 154
Sein dogmatischer Standpunkt 157
Sein Dringen auf Orthodoxie 158
Und auf kirchlichen Gehorsam 158
III. Die ignatianischen Briefe.
Ihre geschichtliche Stellung 159
Die Frage nach ihrer Aechtheit 159
Ihr dogmatischer Charakter ist paulinisch . . . 161
Ihr Gegensatz gegen den Ἰȣδαϊσμὸς 163
Das Christenthum ein Drittes zu Heidenthum und Judenthum 165
Das Dringen der ignatianischen Briefe auf Einheit in der Lehre 167
Der Begriff der ἀγάπη 168
Polemik gegen die Häresen 170
Die praktische Einheit der Kirche 171
Die Idee des Episcopats 172
Das Verhältniss der ignatianischen Briefe zu den clementinischen Homilieen 174
Der römische Ursprung der ignatian. Briefe . . . 178
D. Die Genesis der katholischen Kirche.
I. Die Momente der Katholicität und ihre Verwirklichung.
Die Katholicität ruht auf den Ideen der Einheit und der Allgemeinheit 179
Das Moment der Allgemeinheit ist paulinischen Ursprungs 180
Das Moment der Einheit, der einheitlichen, hierarchischen Gliederung ist petrinisch 182
Die geschichtlichen Motive, welche die Bildung der katholischen Kirche herbeigeführt haben . . . 185
Der Bruch zwischen Juden und Christen . . . 185
Die Zerstörung Jerusalems 190
Der Justin'sche Dialog mit Tryphon als chrologischer Anhaltspunkt 193
Die Entstehung und Ausbreitung der Häresen führt zu einer festen kirchlichen Organisation 195
Die Gründung eines neutestamentlichen Kanons . . 196

Seite

Der römische Geist 198
Rom als Boden und Mittelpunkt der sich verwirklichenden Katholicität 201
II. Die Periode Victors.
Daten aus der Geschichte der römischen Kirche, die auf das Werden der Katholicität ein Licht werfen . . 206
Der antijüdische Umschwung in der römischen Kirche 207
Die numeräre Erstarkung der heidenchristlichen Parthei 208
Die Namen der römischen Bischöffe 209
Die Paschastreitigkeiten 210
Der Prmat der römischen Kirche und ihres bischöflichen Stuhls 212
Der Bruch der römischen Kirche mit dem Montanismus 215
Die Verwerfung der johanneischen Apokalypse und des Hirten des Hermas 217
Der Presbyter Cajus , ... 218
Praxeas 219
Novatian 220
Die artemonitischen Verhandlungen 220
Die römische Kirche nach Victor 224
Der Katholicismus ruht auf der Grundlage des Ebionitismus 225
III. Die Gnosis.
Ihre Genesis 229
Ihre Geschichtsstellung und geschichtliche Bedeutung . 233
Der Marcionitismus 237
Der Brief des Barnabas 240
Die Apologeten 242

Viertes Buch.

Die kleinasiatische Kirche.

Uebersicht 245
I. Der Galaterbrief 247
II. Die johanneische Apokalypse 249
Ihre Authentie 249
Die Folgerungen, zu denen sie berechtigt . . . 251
Ihr dogmatischer Charakter 252
Ihre Christologie 256
III. Das johanneische Zeitalter 257
Sein Charakter und seine Männer 257

Seite

Der Montanismus 259
Er vertritt das gleichzeitige dogmatische Bewusstseyn der kleinasiatischen Kirche 260
Sein Grundcharakter ist ebionitisch 264
Sein Hinausgehen über den alten Ebionitismus . . 268
IV. Der Ebionitismus und die Logoslehre . . . 270
Die geschichtliche Bedeutung und antiebionitische Tendenz der Logosidee 271
Die Hebräer des Hebräerbriefs sind Ebioniten . . 272
Ebenso die Irrlehrer des Colosserbriefs . . . 277
Auch das johanneische Evangelium hat eine antiebionitische Tendenz 284
Die genannten Schriften, der Hebräer-, Colosser-, Epheserbrief und das johanneische Evangelium stellen eine zusammenhängende christologische Entwicklungsreihe dar 286
Die Christologie des Hebräerbriefs 286
Des Colosserbriefs 289
Des johanneischen Evangeliums 291
Die genannte Schriftengruppe gehört der kleinasiatischen Kirche an 293
Sie stellt eine nachapostolische Entwicklungsphase des paulinischen Prinzips dar 298
Die paulinische Christologie und die Christologie der paulinischen Schule 299
V. Der Hebräerbrief.
Allgemeines über seinen geschichtlichen Ort und seine Abzweckung 304
Ort der Abfassung 305
Zeit der Abfassung 307
Antijüdische Tendenz des Briefs 309
Sein Inhalt 311
Er gehört der paulinischen Schule an . . . 312
Seine Christologie 313
Die dem Judenthum zugekehrte Seite des Briefs . . 315
Sein Schweigen über den universalistischen Charakter des Christenthums 321
Sein Begriff der πίστις 322
Ergebniss 324
VI. Der Colosserbrief 325

Seite

Das Abweichende seiner Darstellungsweise und seines Lehrbegriffs 326
Sein Tendenzcharakter 327

VII. Der Epheserbrief.
Seine geschichtliche Stellung 330
Die montanistischen Elemente in ihm 331
Sein Verhältniss zum johanneischen Typus . . . 333
Sein Dringen auf Einheit der Kirche mittelst Verschmelzung der Juden- und Heidenchristen . . . 334

VIII. Logos und Paraklet 338
Die montanistische Trinitätslehre und ihre Motive . 340
Das johanneische Evangelium 345

IX. Das johanneische Evangelium.
Allgemeines über seine geschichtliche Stellung und seinen Charakter 346
Die äussere Bezeugung des Evangeliums . . . 348
Sein Verhältniss zu den synoptischen Evangelien . . 349
Seine Geschichtsbehandlung 351
Seine Beziehung zu den Paschastreitigkeiten . . 352
Das Schweigen des Evangeliums über die Einsetzung des Abendmahls 353
Der theologische Kreis, in welchem es entstanden ist . 354
Die antipetrinische, antirömische Tendenz des Evangeliums 355
Sein religionsphilosophischer Standpunkt 358
Seine Logoslehre und Christologie 365
Der Paraklet 368
Die $\dot{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$ 370
Verhältniss des Evangeliums zur Gnosis . . . 371
Sein Verhältniss zur Apokalypse 372

Anhang.
Kritische Miscellen zum Epheserbrief 375

Bei L. Fr. Fues in Tübingen sind erschienen:

Baur, Dr. F. C. Prof., Apollonius von Tyana und Christus, oder das Verhältniß des Pythagoreismus zum Christenthum. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der ersten Jahrhunderte nach Christus. gr. 8. 832. br.
2 fl. oder 1 Thlr. 7½ ngr.

— der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe. Mit besonderer Rücksicht auf Herrn Dr. Möhler's Symbolik. Zweite verbesserte, mit einer Uebersicht über die neuesten, auf die Symbolik sich beziehenden, Controversen vermehrte, Auflage. gr. 8. 836.
4 fl. 30 kr., 2 Thlr 18 ngr.

— das Christliche des Platonismus, oder Sokrates und Christus. Eine religionsphilosophische Untersuchung. gr. 8. 837. geh. 1 fl., 18 ngr.

— über den Ursprung des Episcopats in der christlichen Kirche. Prüfung der neuestens von Herrn Dr. Rothe aufgestellten Ansicht. gr. 8. 838. geh. 1 fl. 30 kr., 1 Thlr.

Biedermann, A. Em., Die freie Theologie, oder Philosophie und Christenthum in Streit und Frieden. 8. 844.
n. fl. 1. 45 kr. oder 1 Thlr. 4 ngr.

Fischer, C. P., Dr. Prof., die specul. Dogmatik von Dr. D. F. Strauß.
1. Bd., geprüft. 841. geh. 54 kr., 18 ngr.
2. Bd., geprüft. 842. geh. 1 fl. 12 kr., 22½ ngr.

Jäger, G. F., Dr. Prof., über den sittlich-religiösen Endzweck des Buchs Jonah, über die Zeit seiner Abfassung und über den Grund seiner Stellung im Kanon d. A. T. gr. 8. 840. geh. 48 kr., 15 ngr.

Meier, E, Dr., der Prophet Joel, übersetzt und erklärt. gr. 8. 841. geh. 1 fl 30 kr, 1 Thlr.

Reiff, J. Fr., Dr., das System der Willensbestimmungen oder die Grundwissenschaft der Philosophie. gr. 8. 842. geh. 1 fl. 36 kr., 1 Thlr.

Sigwart, H. C. W., Dr. Prof., Das Problem von der Freiheit u. der Unfreiheit des menschlichen Wollens. gr. 8. 839. 1 fl. 45 kr., 1 Thlr.

Snellman, J. W., (Doc. der Philos. an der Univ. Helsingfors) Versuch einer speculativen Entwicklung der Idee der Persönlichkeit. gr. 8. 841. 1 fl. 48 kr., 1 Thl. 4 ngr.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Zweite Abtheilung: Die paulinische Entwicklungsreihe.

Uebersicht.

Parallel mit der ebionitischen Entwicklungsreihe läuft die paulinische. Auch in ihr lassen sich analog den Entwicklungsstadien des Ebionitismus, drei Perioden oder Stufen unterscheiden, eine entschiedener paulinische, eine vermittelnde, conciliatorische, und endlich eine katholisirende. In der ersten Periode hält die paulinische Parthei die Grundsätze ihres Apostels, wenn sie gleich dieselben nicht überall mit voller Strenge fasst, doch mit Entschiedenheit fest; ihre Annäherungsversuche sind noch unbeholfen, und wie es scheint, ziemlich erfolglos: Typus dieser Periode ist der erste Brief des Petrus. In der zweiten bestrebt sie sich durch Zugeständnisse und Verzichtleistungen die praktische Anerkennung ihrer Prinzipien von der Gegenseite zu erkaufen, und durch Verwischung des Differentiellen, Controversen, die getrennten Richtungen sich näher zu bringen: so vor Allem die Schriften des Lukas; in der dritten sucht sie eine Vereinbarung, eine geschlossene Coalition der streitenden Partheien auf der Basis einer „katholischen" Kirche herbeizuführen, und zu diesem Zweck theils in dogmatischer Beziehung durch Combination der entgegengesetzten Principien einigende Lehrformeln aufzustellen, theils in praktischer Hinsicht durch festere Begründung des Episcopats und der hierarchischen Kirchenverfassung dieser Einen katholischen Kirche innern Halt und sichere Dauer zu geben: diess der Standpunkt der Pastoralbriefe und der ignatianischen Briefe. Das schliessliche Ergebniss aller dieser Bestrebungen ist die Bildung der katholischen

Kirche, die allmählige Feststellung einer katholischen Kirchenlehre und Tradition, die Ausscheidung abweichender Meinungen unter dem Namen von Häresen, die Sammlung eines neutestamentlichen Kanons, und der von den Bischöffen dieser Epoche wenigstens angestrebte Primat des römischen Stuhls. Diese Grundsätze und Institutionen sind es sofort, die der erste im eigentlichen Sinne des Worts katholische Kirchenvater, Irenäus, zur gegebenen Voraussetzung hat.

Es könnte auffallen, dass die paulinische Richtung von Anfang an nur Schriften vermittelnder Tendenz erzeugt hat. Allein sie war die illegitime Parthei; es war an ihr, sich der Gegenparthei zu nähern. Die Petriner hatten auf ihrer Seite die kirchliche Tradition, die alten Apostel, die unmittelbare Schüler des Herrn gewesen waren, vor allem den Petrus und Jakobus, und ausser diesen noch eine grosse Reihe gewichtiger Namen. Kein Wunder, dass sie dem paulinischen Christenthume eine sehr entschiedene Opposition entgegenstellten, und selbst dann noch, als sie dem letztern schon Zugeständnisse zu machen begonnen hatten, der Person des Paulus wenigstens auf's hartnäckigste die Anerkennung verweigerten. Unter diesen Umständen blieb den Paulinern nichts übrig, als zuerst mit Vermittlungsvorschlägen hervorzutreten.

A. Erste Stufe: Die apologetischen Schriften.

I.

Der erste Brief des Petrus.

Das früheste Lebenszeichen der paulinischen Richtung in der nachapostolischen Zeit ist — nächst dem Hebräerbrief — der erste Brief des Petrus. Er ist eine von einem Pauliner verfasste, für Petriner berechnete Apologie des Paulinismus, eine Apologie, die einfach dadurch bewerkstelligt wird,

dass dem Petrus eine bestätigende Darstellung des paulinischen Lehrbegriffs in den Mund gelegt wird. Die Zeit seiner Abfassung ist die trajanische Christenverfolgung, auf welche er auch ausdrücklich Rücksicht nimmt.

Was vor Allem die Aechtheit unseres Briefs betrifft, so wäre hierüber nichts weiter zu bemerken, wenn dasjenige, was in einem früheren Abschnitte über den dogmatischen Standpunkt der Urapostel und denjenigen des Petrus insbesondere, so wie über das Verhältniss des Letztern zur Person und Lehre des Paulus ausgeführt worden ist [1]), als allgemein zugestanden angesehen werden könnte. In diesem Falle würde es keines weitern Nachweises bedürfen, dass der sogenannte erste Brief des Petrus weder von Petrus selbst, noch von einem seiner unmittelbaren Schüler verfasst sein kann. Da jedoch jener principielle Gegensatz zwischen beiden Aposteln noch von den Meisten durchaus nicht zugegeben wird, so ist unser Brief selbst erst darauf anzusehen, inwiefern er sichere Merkmale der Aechtheit darbiete, und inwiefern seine

1) S. Bd. I. S. 114 ff. Die grundsätzliche Differenz der paulinischen und petrinischen Lehre hebt auch der anonyme Verf. der so eben erschienenen Schrift: die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser und ihr Verhältniss zu einander Leipzig 1845. mit treffender Schärfe hervor. Vgl. namentlich S. 7: — »Alles zeigt hinlänglich, wie tief die Partheiung und Erbitterung der Pauliner und Petriner gewesen, und wie unheilbar dieselbe geblieben sei. Es fand von Anfang an ein kaltes, misstrauisches, später ein eifersüchtig gereiztes, entzweites Verhältniss zwischen Paulus auf der einen und Petrus sammt den ihm anhängenden Altaposteln auf der andern Seite statt, und Jeder von ihnen hatte seine ihm eifrig ergebene, durch fast alle christlichen Gemeinden hindurchgehende Parthei, jeder sein eigenes Evangelium, der Eine ἐξ ἔργων, der Andere χωρὶς ἔργων νόμυ, der Eine blieb streng orthodoxer Jude mit sehr beschränkten Zugeständnissen für die Nichtjuden, der Andere war vom Judenthum gänzlich losgekommen, ein reiner Geistes- und Glaubensapostel.« Von diesem Gesichtspunkt aus kann folgerichtig ein Brief, in dem Petrus geradezu paulinisch lehrt, nicht für ächt angesehen werden.

Authentie ohne auffallende Widersprüche mit verbürgten Thatsachen festgehalten werden könne.

Befremdend an unserem Briefe ist zuerst der Mangel jeder bestimmten äussern Veranlassung, die seiner Abfassung und Absendung zu Grunde liegen könnte. Inhalt und Zweck sind so allgemein, dass jede andere Gemeinde, als die in der Grussformel genannten, als Empfängerin sich denken liesse; die kirchlichen Verhältnisse und Zustände, die er voraussetzt, sind so wenig eigenthümlich, dass er vollkommen auf jede gefährdete äussere Lage der Christenheit in den ersten Jahrhunderten passt. Von einem besondern Verhältnisse, in welchem Petrus zu den angeredeten Gemeinden gestanden hätte, und durch das er sich zu seinem Schreiben hätte veranlasst sehen können, ist weder von sonsther etwas bekannt, noch im Briefe selbst etwas angedeutet: sie waren ihm, wie aus Allem erhellt, persönlich ganz fremd: denn was Origenes [1]), Eusebius [2]) und spätere Kirchenschriftsteller von Missionsreisen des Apostels in die genannten Gegenden zu erzählen wissen, ist so offenbar, wie ein flüchtiger Blick auf die angeführten Stellen zeigt, aus der Grussformel des Briefs willkührlich gefolgert, dass ausser Rauch [3]) kein neuerer Vertheidiger unseres Briefs diese Nachrichten in Schutz zu nehmen gewagt hat. Es wäre in diesem Falle wohl auch kaum erklärlich, dass weder in den paulinischen Briefen, in welchen wohl Veranlassung gegeben war, ein solches Verhältniss zu berühren, von einem Aufenthalte des Petrus im Wirkungskreise des Paulus die leiseste Spur vorkommt, noch

1) ap. Eus. H. E. III, 1. *Πέτρος δὲ ἐν Πόντῳ καὶ Γαλατίᾳ καὶ Βιθυνίᾳ, Καππαδοκίᾳ τε καὶ Ἀσίᾳ κεκηρυχέναι τοῖς ἐν διασπορᾷ Ἰȣδαίοις ἔοικεν.* Uebrigens ist selbst die Gewährschaft des Origenes für diese Angabe zweifelhaft, s. die Ausleger z. d. St.

2) H. E. III, 4.

3) Rettung der Originalität des ersten Briefs Petri, in Winers und Engelhardt's krit. Journ. VIII, 396.

auch in unserem Briefe selbst irgend welche Beziehung auf eine frühere Anwesenheit des Apostels unter den kleinasiatischen Gemeinden genommen ist [1]). Und ebensowenig, als von den kleinasiatischen Gemeinden, an die er sich wendet, weiss der Schreiber des Briefs, der sich allerdings als Apostel bezeichnet (I, 1. V, 1.), von sich selbst etwas bestimmteres zu sagen und zu erzählen. Kurz, der Brief ist weder aus einer individuellen Lage heraus geschrieben, noch setzt er eine solche bei seinen Lesern voraus.

Diess könnte nun allerdings so lange keinen entschiedenen Verdachtsgrund abgeben, als man sich die Apostel als Kirchenhäupter denkt, die je und je, oder auch in regelmässigen Fristen von Amtswegen Hirtenbriefe und Circularschreiben an die Provinzialkirchen und an einzelne Gemeinden erlassen, ohne Rücksicht darauf, ob sie zu denselben in direkter persönlicher Beziehung gestanden haben oder nicht. Ob jedoch diese Voraussetzung auf eine noch so unentwickelte Zeit, wie die apostolische, zutrifft, ob sie auf Männer, wie die Apostel, die der schriftstellerischen Thätigkeit ungewohnt wo möglich Alles in persönlicher Anwesenheit abzumachen suchten, vor Allem, ob sie auf Petrus ihre Anwendung findet, von dessen schriftstellerischer Thätigkeit ausser dem vorliegenden Brief durchaus keine haltbare Andeutung vorhanden ist — und doch sollte man glauben, dass ein an ganz unbekannte Gemeinden ohne bestimmte Veranlassung gerichtetes Schreiben eine Anzahl anderer, motivirterer, an näherstehende Gemeinden voraussetze — darf mit Recht bezweifelt werden. Und diess um so mehr, als die Gemeinden, an die der petrinische Brief gerichtet ist, paulinische, von Paulus und seinen Schülern gegründete, und wenn nicht ausschliesslich heidenchristliche, als welche sie übrigens der Brief im Allge-

1) Neander, Ap.Gesch. II, 510.

meinen voraussetzt [1]), doch jedenfalls gemischte Gemeinden waren, so dass auch in dieser Beziehung, da Petrus nach der ausdrücklichen Erklärung des Galaterbriefs das Apostolat der Juden sich vorbehalten hatte, die Unerklärlichkeiten und Schwierigkeiten sich häufen. Der zuletzt erwähnte Umstand war es auch, der fast sämmtliche alte Ausleger des Briefs [2]) gegen den klaren Augenschein dazu vermocht hat, die Beziehung des Briefs auf die Judenchristen zu beschränken.

Doch abgesehen von diesen äusseren Schwierigkeiten erregt auch der Inhalt unseres Briefs an und für sich mannigfaches Bedenken. Von dem Haupte des Apostelcollegiums, von der gefeierten Auktorität der Judenchristen, von dem „Mund" der Apostel, wie ihn Chrysostomus nennt [3]), sollte man einen ausgeprägten schriftstellerischen und theologischen Charakter, eine bestimmte Eigenthümlichkeit der christlichen Weltanschauung, eine gewisse Selbstständigkeit des Lehrbegriffs und der Lehrsprache, kurz, jene Eigenschaften erwarten dürfen, die an den paulinischen und johanneischen Schriften ungesucht in's Auge fallen. Dass diess Alles bei unserem Briefe nicht der Fall ist, ist bereits von Andern bemerkt worden [4]). Sein Lehrbegriff und seine Lehrsprache gehören so sehr dem paulinischen Typus an, dass Eichhorn [5]) sagen konnte, wer von den paulinischen Eigenthümlichkeiten voll zu unserem Briefe hinzutrete, werde kaum etwas mehr, als einiges Eigene in der Wortverbindung neu finden: die ganze technische Sprache des Paulus kehre wieder, Gedankenfolge und Materialienverbindung seien meist ganz paulinisch. Meh-

1) Steiger, Comment. S. 15 ff. Rettberg, Art. Petrus, in Ersch und Grubers Encyclop. III. Sect. XIX, S. 364.

2) Eine Aufzählung derselben bei Steiger Comm. S. 14. Meyerhoff, Einl. in die petrin. Schriften S. 120.

3) Hom. in Matth. XVI.

4) Z. B. von Eichhorn, Einl. III, 606. De Wette, Einl. S. 318.

5) a. a. O.

rere neuere Einleitungen zu unserem Brief [1]) haben zu diesem Zweck Vergleichungstafeln gegeben, um seine auffallende Verwandtschaft, namentlich mit dem Römer- Colosser- Epheser- und Jakobus-Brief herauszustellen: sollte nun auch die eine oder andere dieser Parallelstellen aus dem zufälligen Zusammentreffen beider Verfasser oder aus dem allgemeinen kirchlichen und liturgischen Sprachgebrauch sich erklären lassen [2]), muss ferner auch im Zusammenhang der vorliegenden Untersuchung der Colosser- Epheser- und Jakobusbrief abgezogen werden, da sie bei ihrem wahrscheinlich spätern Ursprung vielmehr unsern Brief vorauszusetzen scheinen, so ist doch jedenfalls unläugbar, dass unser Verfasser die ächten paulinischen Briefe, besonders den Römerbrief gekannt und benützt hat. Denn mit dem paulinischen Typus verglichen hat der Lehrgehalt und die Lehrsprache unseres Briefs ausserordentlich wenig Eigenthümliches. Man kann hiernach den Charakter des ersten petrinischen Briefs, so wenig ihm eine gewisse Energie und eine blühende Frische abgesprochen werden darf, doch nur als compilatorischen, einer wahren Individualität ermangelnden, kurz als einen solchen bezeichnen, wie man ihn von einem nachapostolischen Manne der paulinischen Schule zu erwarten berechtigt ist [3]). Der compilatorische Charakter des Briefs beurkundet sich nicht am we-

1) Eichhorn, Einl. ins N. T. III, 610 ff. Hug, Einl. II, 541 f. Credner, Einl. S. 634 ff. De Wette, Einl. S. 318 ff.

2) Meyerhoff a. a. O. S. 108 ff. läugnet Alles, gegen ihn Bleek, Stud. und Krit. 1836, 4, 1065.

3) Wenn Baronius (Annal. sub ann. XLV, 29), Eichhorn (Einleit. III, 616 ff.), Böhme (Comment. in Ep. ad Ebr. S. XLI. ff.), Reuss (Gesch. d. h. Schr. S. 45) u. A. den Markus, Silvanus oder einen andern Apostelgehülfen aus der Umgebung des Petrus, oder, wie Eichhorn, einen Apostelgehülfen aus der Schule des Paulus als Verfasser oder wenigstens Uebersetzer des Briefs unterstellen, so bedürfen diese jetzt veralteten Versuche, einen Mittelweg zwischen Authentie und Nichtauthentie, Anerkennung und Verwerfung einzuschlagen, keiner Widerlegung.

nigsten in der Planlosigkeit der ganzen Composition. Er entbehrt eines innern gedankenmässigen Zusammenhangs, einer verknüpfenden Grundidee, auf welche die Erörterung hinsteuerte, eines festen, bestimmten Gedankenfortschritts; die häufigen Wiederholungen und unmotivirten Abschweifungen, das ungehörige Herbeiziehen fremdartiger Gedanken, die Aneinanderreihungen vorgefundener liturgischer Formeln wirken sehr störend, und man muss sagen, dass, wenn auch ein gewisser Grundton durchs Ganze hindurchgeht, doch ein leitender Grundgedanke fehlt.

Was übrigens die Verwandtschaft unseres Briefs mit den späteren paulinischen Briefen, namentlich dem Colosser- und Epheserbrief anbelangt, so erwachsen aus ihr, wenn man die Aechtheit der letztern nicht aufopfern will, wozu gegenwärtig noch die Wenigsten entschlossen sind, noch andere, chronologische Schwierigkeiten. Mögen der Colosser- und Epheserbrief aus Cäsarea oder aus Rom geschrieben sein, in beiden Fällen fragt es sich, wie es möglich war, dass Petrus, im fernen Osten wirkend, zu einer Zeit und in einer Weltgegend, die aller litterarischen Communikation entbehrte, jene Briefe so kurz nach ihrer Abfassung in Händen hatte und berücksichtigte. Meyerhoff, dessen Darstellung der Sachlage wir hier beisetzen, hat die Schwierigkeiten, die sich aus der gewöhnlichen Ansicht ergeben, richtig herausgestellt. Die Benützung der paulinischen Briefe durch Petrus, sagt er [1]), macht die Voraussetzung einer Sammlung derselben nothwendig, welche in einer so frühen Zeit, wenn man unsern Brief auch bis kurz vor den Märtyrertod des Petrus hinabrücken wollte, unmöglich erscheint; oder sie fordert doch wenigstens die Kenntniss einiger, nämlich der früheren Briefe, denn die seit der römischen Gefangenschaft des Paulus geschriebenen konnten wohl schwerlich zu ihm nach Babylon gelangen; we-

1) Meyerhoff, Einleit. in die petrin. Schr. S. 106.

nigstens lehrt die Geschichte eine nur langsame Verbreitung der apostolischen Schriften. Ein besonderer Zweck jedoch, vermöge dessen sich Petrus die Briefe des Paulus zu verschaffen gesucht hätte, lässt sich bei dem erstern Apostel nicht gut denken, denn ein im Einzelnen sichtbares Streben, die strengen Juden- und Heidenchristen zu vermitteln, aus welchem sich die Bemühung um paulinische Briefe einigermassen natürlich erklären liesse, blickt in unserem Briefe nicht durch. Nun fallen aber gerade einige angeblich benützte Briefe, wie die an die Colosser, Epheser und der erste an Timotheus mit der Abfassungszeit des unsrigen so nahe zusammen, dass eine Benützung derselben bei der weiten Trennung beider Apostel als unmöglich erscheint. Den Umgang beider Apostel endlich als Erklärungsgrund jener Abhängigkeit anzusehen, hat immer das gegen sich, dass, soweit wir die Lebensverhältnisse beider kennen, sie nur selten und immer auf kurze Zeit zusammengekommen sein konnten. So Meyerhoff. Ist nun aber trotz dieser Argumentation die Verwandtschaft unseres Briefs mit dem Epheser- und Colosserbrief eine offenbare und insgemein zugestandene Thatsache [1]), so ergeben sich daraus, wenn man die Aechtheit der beiden eben genannten Briefe festhalten will, die weiteren Folgerungen für die Aechtheit des ersten petrinischen Briefs von selbst.

Keine geringeren Schwierigkeiten ergeben sich aus den sachlichen und chronologischen Daten unseres Briefs. Er setzt die neronische Verfolgung voraus, und ist von Babylon datirt. Wie ist beides mit einander zu reimen? Befand sich Petrus während dieser Verfolgung im fernen Osten, wie soll die andere Ueberlieferung, welche die Freunde conservativer Geschichtschreibung und positiver Kritik mit gleichem Eifer festzuhalten bestrebt sind, nur irgend zu ihrem Rechte kommen, die Sage nämlich, er sey eben in dieser Verfolgung ge-

1) Auch Steiger, Comment. S. 9 gesteht sie ohne Weiteres zu.

meinsam mit Paulus den Märtyrertod gestorben [1]? Er müsste denn nur auf die erste Kunde von der Verfolgung von Babylon abgereist und vor ihrem Ende noch in Rom angekommen sein, was jedoch bei der kurzen Dauer jener Greuelscenen schlechterdings unglaublich ist. Befand er sich aber zu Rom inmitten der schon ausgebrochenen Christenverfolgung, wie ist damit der Mangel jeder bestimmten Hindeutung auf diese seine Situation, überhaupt die ruhige und sichere, nirgends eine persönliche Betheiligung verrathende Art, in welcher der Briefsteller die äussere Lage der Christenheit bespricht, zu vereinigen? Warum die unter den vorausgesetzten Umständen so befremdliche Nichterwähnung des Paulus? Warum kein Gruss von diesem seinem Leidensgenossen an die von dem Letztern gegründeten Gemeinden? Warum diese im Munde des Apostels, wenn er selbst der Schreiber des Briefs ist, so seltsame symbolische Ortsbezeichnung (Babylon), die in einer Grussunterschrift höchst unnatürlich lautet, und die die Empfänger nur zu Irrthümern und Verwechslungen veranlassen konnte. Und wenn Petrus, wie die Sage berichtet, unter dem von Nero angestifteten Volkssturme gegen die Christen selbst als Opfer fiel, wie kann er im Voraus schon von einer organisirten, über die Provinzen verbreiteten Christenverfolgung sprechen? Wie diese Fragen alle beantwortet werden mögen, so viel gehört zum Gewissesten, dass die Anwesenheit des Apostel Petrus zu Rom und sein dortiger Märtyrertod mit der Authentie unseres Briefs in jeder Hinsicht unverträglich ist.

Was jedoch die Hauptsache ist, die Beziehung unseres

1) Dion. Cor. ap. Eus. H. E. II, 25: *ἄμφω — ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν.* Dass es unter Nero geschah, sagt Eusebius ebendaselbst, auch hat die Sage, wenn sie den Petrus in den neronischen Gärten, am Vatikane, sterben und begraben werden lässt (Eus. a. a. O.), sichtbar nur an die neronische Verfolgung als die Zeit seines Märtyrertodes gedacht; s. oben I, 310.

Briefs auf die neronische Christenverfolgung ist keineswegs so glaublich, als man insgemein annimmt. Die hieher gehörigen Stellen sind folgende: II, 12: τὴν ἀναςροφὴν ὑμῶν ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἔχοντες καλήν· ἵνα ἐν ᾧ καταλαλῦσιν ὑμῶν ὡς κακοποιῶν, ἐκ τῶν καλῶν ἔργων ἐποπτεύσαντες δοξάσωσι τὸν θεὸν ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς. III, 13 ff.: καὶ τίς ὁ κακώσων ὑμᾶς, ἐὰν τῦ ἀγαθῦ μιμηταὶ γένησθε; ἀλλ' εἰ καὶ πάσχοιτε διὰ δικαιοσύνην, μακάριοι. — ἕτοιμοι δὲ ἀεὶ πρὸς ἀπολογίαν παντὶ τῷ αἰτῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος, μετὰ πραΰτητος καὶ φόβυ· συνείδησιν ἔχοντες ἀγαθήν, ἵνα ἐν ᾧ καταλαλῶσιν ὑμῶν ὡς κατακοιῶν, καταισχυνθῶσιν οἱ ἐπηρεάζοντες ὑμῶν τὴν ἀγαθὴν ἐν Χριςῷ ἀναςροφήν· κρεῖττον γὰρ ἀγαθοποιῦντας, εἰ θέλοι τὸ θέλημα τῦ θεῦ, πάσχειν, ἢ κακοποιῦντας. IV, 14: εἰ ὀνειδίζεσθε ἐν ὀνόματι Χριςῦ, μακάριοι. — μὴ γάρ τις ὑμῶν πασχέτω ὡς φονεὺς ἢ κλέπτης ἢ κακοποιὸς ἢ ὡς ἀλλοτριοεπίσκοπος· εἰ δὲ ὡς χριςιανὸς, μὴ αἰσχυνέσθω. Kein Ausleger unseres Briefs, keine Einleitung in's N. T. hat es bis jetzt unterlassen, zur Erklärung dieser Ermahnungen und Tröstungen an die neronische Verfolgung und die bekannten taciteischen Worte über dieselbe zu erinnern. Es fragt sich, mit welchem Recht. So unläugbar es ist, dass jene Parallele mit manchem ihrer Züge auf die in unserem Briefe angedeuteten und vorausgesetzten Zustände zutrifft, so verschieden und ungleichartig erweisen sich doch beide bei näherer Untersuchung. Schon in Ton und Stimmung contrastirt unser Brief mit der neronischen Verfolgung; ruhig und leidenschaftslos gehalten, wie er ist, scheint er gar nicht jene römischen Greuelscenen im Auge zu haben, die auf die damalige Zeit — man denke an die Apokalypse und die allgemeine Erwartung der damaligen Christen, dass Nero als Antichrist wiederkommen werde, — einen ganz andern, einen ungleich stärkern und aufregenderen Eindruck machten; und es fragt sich mit Recht, ob es psychologische Wahrscheinkeit habe, dass Stellen wie II, 13: ὑποτάγητε ὖν πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει διὰ τὸν κύριον· εἴτε βασιλεῖ, ὡς ὑπερέχοντι, εἴτε ἡγε-

μόσιν κτλ. oder II, 17: τὸν θεὸν φοβεῖσθε· τὸν βασιλέα τιμᾶτε unter dem ersten Eindruck der neronischen Christenverfolgung geschrieben worden seyen. Unser Brief setzt ungleich ruhigere Zeiten voraus, als diejenigen der neronischen Verfolgung, zwar allerdings eine gedrückte äussere Lage der Christen, Verläumdungen, denen sie ausgesetzt sind, Untersuchungen, die gegen sie angestellt werden, aber (man vgl. z. B. V, 10: ὁ θεὸς πάσης χάριτος — ὀλίγον παθόντας στηρίξει ὑμᾶς) keineswegs das entmenschte Wüthen eines losgelassenen Pöbels. Er lässt vielmehr erkennen, dass die Christen jener Gegenden, an die er geschrieben ist, sich bereits eine gewisse bürgerliche Stellung errungen hatten, und eben desshalb ist es, dass er ihnen die Beobachtung der bürgerlichen Pflichten als das Hauptmittel, durch welches sie sich eine gesicherte äussere Existenz begründen könnten, so nachdrücklich einschärft, kurz, Ton und Stimmung des Briefs stehen der Annahme ganz entgegen, dass sein Verfasser auf die neronische Verfolgung sich beziehe. Es lässt sich jedoch die Unmöglichkeit dieser Annahme nicht blos aus psychologischen Wahrscheinlichkeitsgründen darthun, sondern sie lässt sich streng historisch erweisen. Die neronische Verfolgung kann von unserem Verfasser nicht gemeint seyn, zuerst desshalb, weil in derselben die römischen Christen vorgeblich wegen ihrer Theilnahme an einer Brandstiftung, also wegen eines bestimmten Verbrechens, dessen man sie anschuldigte, verfolgt wurden, in unserem Briefe dagegen die Christen als Christen (ὡς χριστιανοὶ) und nicht wegen eines einzelnen Vorfalls, sondern wegen ihres Wandels überhaupt, den man als einen ungesetzlichen und unsittlichen zu verdächtigen sucht (ὡς κακοποιοὶ), gedrückt und misshandelt werden. Abolendo rumori (er selbst sey der Brandstifter) Nero subdidit reos, et quaesitissimis poenis affecit, quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat — lautet der Bericht des Tacitus [1]). Es ist klar, dass diese bestimmte Veranlassung der

1) Annal. XV, 44. Zwar sagt Tacitus im Verlaufe: igitur primo

römischen Christenverfolgung für die Provinzen wegfiel, und es muss uns schon aus diesem Grunde wahrscheinlich vorkommen, dass sich die letztere nicht über Rom hinaus erstreckte, dass also, wenn die Christen in Kleinasien wegen ihrer *ἀναςροφῇ*, als *κακοποιοὶ* misshandelt wurden, diess nicht mit der neronischen Verfolgung zusammenhieng. Ueberhaupt ist es — was zweitens gegen die gewöhnliche Ansicht erinnert werden muss — schlechterdings unerweislich, ja völlig unglaublich, dass sich die neronische Verfolgung über Rom hinaus erstreckt hat. Unser Brief dagegen, angeblich im fernsten Osten gleichzeitig mit der neronischen Verfolgung geschrieben, setzt nichts desto weniger die bürgerliche Verfolgung der Christen bereits als eine allgemeine, über die ganze römische Welt verbreitete, ohne Weiteres auch für Kleinasien voraus. Petrus müsste also in Babylon, als er den Brief schrieb, schon von allen Seiten her, namentlich aus Kleinasien, Nachrichten über den Stand der Christenverfolgungen erhalten haben. Diess ist aber aus dem Grunde unmöglich, weil, wie gesagt, für die weitere Ausbreitung der neronischen Verfolgung jede zuverlässige geschichtliche Spur fehlt [2]. Man darf nur die taciteische Darstellung der fraglichen Vorgänge lesen, um sich zu überzeugen, dass er von Christenverfolgungen in den Provinzen nicht das Mindeste weiss, sondern jene neronischen, dem römischen Pöbel als „spectaculum“ gegebenen Greuelscenen durchaus nur auf Rom beschränkt sich denkt. Ebensowenig enthält die Apokalypse, kurz nach Neros Tode verfasst, irgend eine klare und unzweifelhafte Hindeutung auf kleinasiatische Christenverfol-

correpti, qui fatebantur, deinde indicio eorum multitudo ingens, haud perinde in crimine incendii, quam odio generis humani convicti sunt: allein diese offenbar unhistorische Darstellung war durch seine persönliche Ansicht von jener exitiabilis superstitio bedingt.

2) Man vergleiche namentlich Dodwell, Dissert. Cyprian. XI, 13. S. 59 f.

gungen, obwohl ihr die Sendschreiben, mit denen sie sich eröffnet, hinlängliche Veranlassung dazu hätten bieten können. Auch sonst findet sich keine sichere Ueberlieferung dieser Art, und doch sollte, wenn die Christenverfolgungen auch in den Provinzen so allgemein und andauernd waren, wie unser Brief voraussetzt, nicht jede geschichtliche Spur davon verloren gegangen seyn. Ruinart, so sehr er das Interesse hat, die amplitudo persecutionis Neronianae gegen Dodwell geschichtlich zu erhärten, weiss nichts desto weniger zu Gunsten seiner Behauptung, dieselbe habe sich über Rom hinaus erstreckt, nur eine sehr ungenaue und oberflächliche Notiz aus Orosius [2]) beizubringen. Auf kleinasiatischem Boden besonders sind Christenverfolgungen zur neronischen Zeit um so undenkbarer, als die dortigen Christen damals noch gewiss nur für Juden galten, was sie, wie man aus der Apokalypse und dem Hebräerbrief schliessen darf, im Ganzen eigentlich auch noch waren. Drittens war die neronische Verfolgung nicht sowohl eine bürgerliche, rechtlich-formelle, im Interesse des römischen Staatsprinzips angestellte Untersuchung gegen die Christen, sondern ein tumultuarischer Akt der Volksjustiz: pereuntibus addita ludibria, sagt Tacitus, — unde, quanquam adversus sontes et novissima exempla meritos, miseratio oriebatur, tanquam non utilitate publica, sed in saevitiam unius absumerentur. Unser Brief dagegen (vgl. namentlich III, 15. auch II, 13—15.) setzt bürgerliche, von Obrigkeitswegen gegen die Christen als Christen angestellte Untersuchungen voraus, Untersuchungen mit regelmässigen Verhören und unter rechtlichen Formen. Dass solche unter Nero noch nicht stattgefunden hatten, beweist vor Allem der plinianische Briefwechsel mit Trajan. Obwohl seit seiner Jugend in römischen Gerichtshöfen thätig, und wie aus jeder

1) Acta Martyr., Praef. S. XXXII.

2) Hist. VII, 7.

Seite seiner Schriften erhellt, ein gelehrter Kenner des römischen Rechts, gelangte Plinius doch erst als Statthalter von Bithynien zu einer genaueren Bekanntschaft mit den Christen; diese Sekte ist ihm so neu, er weiss so wenig, wie er sich zu ihr verhalten soll, was gegen sie Rechtens ist, dass er desshalb erst beim Kaiser anfragt, und auch dieser hinwiederum ist mit der Sache nicht ganz im Klaren. Offenbar hatte also, wie die Anfrage des Einen und die Antwort des Andern zur Genüge zeigt, das Römerthum bisher vom Christenthum gar noch nicht amtlich Notiz genommen: es hatte sich zu ihm noch überhaupt kein bestimmtes Verhältniss gegeben [1]. Jene rechtliche und politische Stellung des Christenthums zum Römerthum, welche unser Brief als eine schon bestehende und im ganzen römischen Reich gleichförmige ansieht, und desshalb auch für die kleinasiatischen Gemeinden voraussetzt, trifft also — da von der domitianischen sogenannten Christenverfolgung nicht die Rede seyn kann [2] — erst auf die trajanische Regierung zu.

Ich setze das plinianische Schreiben, da es gewissermassen den historischen Commentar zu unserem Briefe bildet, und unserem Verfasser vielleicht vorgelegen hat, in seiner ganzen Ausdehnung bei. Es gibt über die geschichtlichen Verhältnisse, Stellungen und Vorgänge, die unser Brief voraussetzt, die bestimmtesten und lichtvollsten Andeutungen. Cognitionibus de Christianis — schreibt der Statthalter [3] — interfui nunquam: ideo nescio, quid et quatenus aut puniri soleat aut quaeri. Nec mediocriter haesitavi, sitne aliquod discrimen aetatum, an quamlibet teneri nihil a robustioribus differant? Detur poenitentiae venia, an ei qui omnino Christianus fuit, desisse non prosit? n o m e n i p s u m s i f l a g i t i i s c a r e a t,

1) Vgl. hierüber und zum Vorhergehenden Franke, Geschichte Trajans S. 530 f.

2) S. Dodwell a. a. O. XI, 16. S. 60 f.

3) C. Plinius Epp. X, 97. Orell.

an flagitia cohaerentia nomini puniantur? (IV, 14: μή τις ὑμῶν πασχέτω ὡς κακοποιὸς, εἰ δὲ ὡς χριστιανὸς, μὴ αἰσχυνέσθω) Interim in iis, qui ad me tanquam Christiani deferebantur, hunc sum secutus modum. Interrogavi ipsos, an essent Christiani. Confitentes iterum ac tertio interrogavi, supplicium minatus: perseverantes duci jussi. Neque enim dubitabam, qualecunque esset, quod faterentur, pertinaciam certe et inflexibilem obstinationem debere puniri. Mox ipso tractatu, ut fieri solet, diffundente se crimine plures species inciderunt. Propositus est libellus sine auctore multorum nomina continens, qui negarent, esse se Christianos aut fuisse. Alii ab indice nominati esse se Christianos dixerunt et mox negarunt: fuisse quidem, sed desisse, quidam ante plures annos, non nemo etiam ante viginti quoque. Affirmabant autem hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire, carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem, seque sacramento non in scelus aliquod constringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent (IV, 14: μή τις ὑμῶν πασχέτω ὡς φονεὺς, ἢ κλέπτης ἢ κακοποιός. III, 16: ἵνα ἐν ᾧ καταλαλῶσιν ὑμῶν ὡς κακοποιῶν, καταισχυνθῶσιν οἱ ἐπηρεάζοντες ὑμῶν τὴν ἀγαθὴν ἐν Χριστῷ ἀναστροφήν. II, 12. ἵνα — ἐκ τῶν καλῶν ἔργων ἐποπτεύσαντες κτλ.): quibus peractis morem sibi discedendi fuisse, rursusque ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium. Quo magis necessarium credidi ex duabus ancillis, quid esset veri, et per tormenta quaerere. Nihil aliud inveni quam superstitionem pravam, immodicam. Ideo dilata cognitione ad consulendum te decurri. Visa est enim mihi res digna consultatione; maxime propter periclitantium numerum. Multi enim omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus etiam vocantur in periculum et vocabuntur. Neque civitates tantum, sed vicos etiam atque agros supersti-

tionis istius contagio pervagata est; — — ex quo facile est opinari, quae turba hominum emendari possit, si sit poenitentiae locus. Die Antwort des Kaisers, charakteristisch für die Denkweise der Zeit, lautet: Actum, quem debuisti, mi Secunde, in excutiendis causis eorum, qui Christiani ad te delati fuerant, secutus es. Neque enim in universum aliquid, quod quasi certam formam habeat, constitui potest. Conquirendi non sunt: si deferantur et arguantur, puniendi sunt: ita tamen, ut, qui negaverit se Christianum esse, idque re ipsa manifestum fecerit, id est, supplicando Diis nostris, quamvis suspectus in praeteritum, veniam ex poenitentia impetret. Sine auctore vero propositi libelli in nullo crimine locum habere debent. Nam et pessimi exempli nec nostri seculi est. Man hat in diesen beiden Briefen genau jene Situation der kleinasiatischen Christenheit, die unser Brief voraussetzt, und auf die er sich mit seinen Ermahnungen und Tröstungen bezieht. Auf die trajanische Epoche passen auch Stellen, wie II, 13 — 17: *ὑποτάγητε ȣ̓ν πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει — εἴτε βασιλεῖ, ὡς ὑπερέχοντι, εἴτε ἡγεμόσιν, ὡς δι᾽ αὐτȣ̃ πεμπομένοις εἰς ἐκδίκησιν κακοποιῶν, ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν· — τὸν θεὸν φοβεῖσθε· τὸν βασιλέα τιμᾶτε* entschieden besser, als auf die neronische. Die Apokalypse wenigstens, doch von einem dem Petrus so nahestehenden Apostel verfasst, athmet in dieser Hinsicht einen ganz andern Geist.

Ist unser Brief, wie durch das Vorstehende mehr als wahrscheinlich gemacht worden ist, während oder nach der trajanischen Verfolgung geschrieben, so erscheint jetzt auch die Grussformel: *ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτὴ καὶ Μάρκος ὁ υἱός μȣ* (V, 13.) in einem andern Licht.

So viel Auffallendes die angeführte Stelle für einen nüchternen historischen Blick hat, so leicht ist es, sie unanstössig zu finden, sobald man sie, wie Rauch [1]), Neander [2]),

1) a. a. O.

2) Ap.Gesch. II, 509. 520.

Meyerhoff [1]) thun, in buchstäblichem Sinne fasst, und unter Babylon das alte assyrische Babylon, unter der συνεκλεκτὴ die Gattin, unter dem υἱὸς Μάρκος einen übrigens unbekannten Sohn des Apostels versteht. In dieser Auffassung ist nun jedenfalls die Beziehung von συνεκλεκτὴ auf die Gattin des Apostels völlig unstatthaft. Um von manchen Anstössen untergeordneter Bedeutung, die sich bei dieser Auslegung aufdrängen, abzusehen, so ist die Uebersetzung von ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτὴ mit: „es grüsst euch meine in Babylon befindliche Gattin" schon sprachlich durchaus unnatürlich [2]). Befand sich Petrus selbst, mit seiner Gattin zusammen, in Babylon, wie kann er sich der seltsamen Wendung bedienen ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή, einer Wendung, die doch unwillkührlich auf eine Abwesenheit des Apostels vom genannten Orte schliessen lässt? War er aber von Babylon abwesend, wie kann er — ohnehin Gemeinden, die ihnen beiden persönlich ganz fremd waren, von seiner Frau grüssen? Und dass er beides, anwesend und abwesend zugleich gewesen sey, d. h. „zwar in der Nähe von Babylon, aber im Augenblicke des Schreibens von seiner Gattin getrennt", wie Meyerhoff vorschlägt [3]), diese Ausflucht ist doch offenbar so kleinlich und lächerlich, dass sie bei einem einfachen Anblick der Stelle selbst in sich zusammenfällt. Der klare exegetische Augenschein spricht für die Beziehung der fraglichen Worte auf die babylonische Gemeinde. Muss aber einmal die Bezeichnung συνεκλεκτὴ symbolisch verstanden werden, so spricht alle Analogie für eine ähnliche Deutung auch des Namens Βαβυλών. Zwar steht an sich nichts der Möglichkeit entgegen, dass von dem ungeheuren Babylon damals noch ein bewohnbarer Rest übrig gewesen sey [4]), obwohl Strabo, Pau-

1) a. a. O. S. 126 f. 135.

2) S. Hensler und Steiger z. d. St.

3) a. a. O. S. 128.

4) Neander, Ap.Gesch. II, 509.

sanias und Plinius einstimmig versichern [1]), die Stadt sey zu jener Zeit nur noch eine Mauerruine (*ὀυδὲν εἰ μὴ τεῖχος*), eine Einöde (solitudo) gewesen; auch würde vielleicht die Nachricht des Josephus [2]), dass in jener Gegend in den letzten Jahren der Regierung Caligula's eine verheerende Judenverfolgung stattgefunden habe, und dass die Zurückgebliebenen fünf Jahre später durch die Pest verscheucht worden seyen, der freilich precären Annahme noch Raum lassen, es seyen nicht alle Juden vor der Verfolgung geflohen, und die Geflohenen seyen, nachdem die Pest aufgehört hatte, wieder zurückgekehrt [3]): aber der ganze Zusammenhang unserer Stelle, die unverkennbar das Gepräge der symbolischen Redeweise trägt, so wie die einmüthige Deutung der Alten, die von einem Aufenthalte des Apostels im parthischen Reiche so wenig wissen, dass sie unter Babylon nur Rom verstehen zu können glauben [4]), lassen doch die letztere, allegorische Erklärung als die ungleich wahrscheinlichere erscheinen [5]). Ebenso nahe liegend ist nun unter diesen Umständen auch die tropische Deutung von *Μάρκος ὁ υἱός μου* und die Beziehung dieser Worte auf den Evangelisten Markus. Die Unterstellung ei-

1) Die Stellen bei Pott, Prolegg. S. 16 f. Mayerhoff a. a. O. S. 129.

2) Die Stellen bei Mayerhoff a. a. O. S. 129. Steiger a. a. O. S. 22.

3) So Steiger und Meyerhoff a. a. O.

4) Papias oder Clemens ap. Eus. H. E. II, 15: *τοῦ δὲ Μάρκου μνημονεύειν τὸν Πέτρον ἐν τῇ προτέρᾳ ἐπιστολῇ, ἣν καὶ συντάξαι φασὶν ἐπ' αὐτῆς Ῥώμης, σημαίνειν τε τοῦτ' αὐτὸν τὴν πόλιν τροπικώτερον Βαβυλῶνα προσειπόντα διὰ τούτων· ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτὴ καὶ Μάρκος ὁ υἱός μου.* Für die Deutung Babylons auf Rom sind, zum Theil freilich von andern Voraussetzungen aus, Duvalois, Grotius, Lardner, Cave.

5) Der Geheim-Name Babylon für Rom war wie es scheint, durch die johanneische Apokalypse aufgekommen; ganz bestimmt wird in einem vermuthlich gleichfalls dem ersten Jahrhundert angehörigen Stück der Sibyllinen (V, 143. 159) Rom mit diesem Namen bezeichnet.

nes muthmaaslichen leiblichen Sohnes des Petrus hat nur an der Voraussetzung, die vorher genannte συνεκλεκτὴ sey die Gattin des Apostels, einen Anhaltspunkt: mit der einen Annahme fällt auch die andere. Nun ist freilich eine Anwesenheit des Apostelgehülfen Markus in Babylon äusserst unwahrscheinlich, da er sich nach Col. IV, 10. um jene Zeit, d. h. kurz vor der neronischen Verfolgung, vielmehr zu Rom befindet, allerdings mit dem Vorhaben umgehend, die kleinasiatischen Gemeinden zu besuchen; in 2 Tim. IV, 11. wird er als in Ephesus anwesend gedacht: dieser Umstand kann jedoch nur in dem Falle störend seyn, wenn unter Babylon die eigentliche Stadt dieses Namens verstanden wird; mit der Deutung dieses Namens auf Rom fällt jede Schwierigkeit weg.

Unser Brief ist also, da die Grussformel ohne alle Frage symbolisch verstanden werden muss, von Rom aus datirt, und setzt die spätere kirchliche Ueberlieferung von der römischen Anwesenheit des Petrus und der Mitanwesenheit seines ἑρμηνευτὴς, des Markus, bereits voraus. Er ist vielleicht die früheste geschichtliche Spur für die Existenz dieser petrinischen Sage: dass sie zur Zeit seiner Abfassung noch nicht in weiteren Kreisen verbreitet war, noch nicht als allgemein anerkannte historische Thatsache galt, geht eben aus der schüchternen, andeutenden Manier hervor, in der er ihrer gedenkt.

Manche andere Voraussetzungen und Daten unseres Briefs verweisen ihn in dieselbe — die trajanische oder hadrianische Zeit. So setzt Cap. V, 2 ff.; πρεσβυτέρȣς τȣὺς ἐν ὑμῖν παρακαλῶ — ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποιμνίον τȣ̃ θεȣ̃, ἐπισκοπȣ̃ντες μὴ ἀναγκαςῶς, ἀλλ' ἑκȣσίως· μηδὲ αἰσχροκερδῶς, ἀλλὰ προθύμως· μηδ' ὡς κατακυριεύοντες τῶν κλήρων, ἀλλὰ τύποι γενόμενοι τȣ̃ ποιμνίȣ eine schon über die ganze Christenheit verbreitete kirchlich-politische Verfassung und die bereits eingedrungene Herrschaft der hierarchischen Tendenzen voraus. Auch der Ausdruck ἀλλοτριοεπίσκοπος (IV, 15) lässt uns auf eine Ausbildung der kirchlichen Verhältnisse schlies-

sen, die dem ganzen Charakter des apostolischen Zeitalters noch völlig fremd ist.

Nach diesem Allem scheint die Nichtauthentie, näher der nachapostolische Ursprung unseres Briefs keinen gegründeten Einwendungen unterliegen zu können [1]).

Wenige Worte über die Verträglichkeit dieser Annahmen mit der äusseren Bezeugung unseres Briefs. Irenäus und Tertullian sind die ersten, die ihn bestimmt und mit Namen citiren [2]). Die angeblich früheren Citate im Briefe Polycarps [3]) fallen bei der erweislichen Unächtheit dieses Sendschreibens weg. Dagegen soll Papias, wie Eusebius berichtet [4]), unsern Brief gekannt und benützt haben. Nun beweist zwar, wie Baumgarten-Crusius mit Recht bemerkt [5]), die eusebianische Formel κέχρηται μαρτυρίαις wenigstens nicht so viel, dass Papias den Brief mit dem Namen seines Verfassers gebraucht hat: auch vom Brief Polycarps sagt Eusebius [6]): κέχρηταί τισι μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Πέτρȣ προτέρας ἐπιϛολῆς, und doch findet sich in diesem Briefe keine ausdrückliche, namentliche Erwähnung des petrinischen Briefs: und so ist es denn möglich, dass Eusebius auch bei Papias eine Bekanntschaft dieses Kirchenvaters mit unserem Briefe nur erschlossen hat aus gleichlautenden Sätzen und Aussprüchen, die er bei beiden vorfand [7]). Im Uebrigen ist es weder unglaublich,

1) Für die Unächtheit des Briefs ist jetzt auch De Wette, exeget. Handb. zum Ephes.Brief S. 82, nachdem er sich in seiner Einl. in's N.T. noch schwankender ausgesprochen hatte. Früher Cludius, Uransichten des Christenthums S. 296 ff.

2) Die Stellen bei Meyerhoff a. a. O. S. 143.

3) Der Brief Polycarps enthält sieben Citate aus unserem Briefe; vgl. auch Eus. H. E. IV, 14.

4) H. E. III, 39: κέχρηται ὁ αὐτὸς (ὁ Παπίας) μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννȣ προτέρας ἐπιϛολῆς, καὶ τῆς Πέτρȣ ὁμοίως.

5) Theol. Auslegung der johan. Schriften I, Einl. XI.

6) H. E. IV, 14.

7) So haben auch der Jakobusbrief und der erste Brief des römi-

noch unwahrscheinlich, dass Papias unsern Brief wirklich gekannt und benützt hat. Im zweiten Viertheil des zweiten Jahrhunderts war derselbe jedenfalls schon in den christlichen Gemeinden verbreitet.

Nachdem Ort und Zeit der Abfassung unseres Briefs näher festgestellt worden sind, wenden wir uns zur Hauptfrage, zur nähern Bestimmung seiner Tendenz. Ueber diese hat sich jedoch der Verfasser selbst so bestimmt und unzweideutig ausgesprochen, dass kein gegründeter Zweifel darüber stattfinden kann. *Διὰ Σιλουανοῦ ὑμῖν* — sagt er V, 12. — *τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ, ὡς λογίζομαι, δι' ὀλίγον ἔγραψα, παρακαλῶν καὶ ἐπιμαρτυρῶν, ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ, εἰς ἣν ἑστήκατε.* Also durch den Pauliner Silvanus, „*τὸν πιστὸν ἀδελφὸν, ὡς λογίζομαι*", versichert Petrus die kleinasiatischen, unmittelbar oder mittelbar von Paulus gegründeten, und in der paulinischen Lehre aufgewachsenen Gemeinden, dass ihr Glaube, der paulinische, der wahre sey. Unser Brief ist mithin einfach der Versuch eines Pauliners, die getrennten Richtungen der Petriner und Pauliner dadurch zu vermitteln, dass dem Petrus ein Rechtgläubigkeitszeugniss für seinen Mitapostel Paulus, eine etwas petrinisch gefärbte Darstellung des paulinischen Lehrbegriffs in den Mund gelegt wird. Der erste petrinische Brief bietet somit die gleiche Erscheinung dar, die sich in dem allerdings weit späteren zweiten mit noch auffallenderer Absichtlichkeit wiederholt: beides sind Empfehlungsschreiben, dem Haupte der judenchristlichen Richtung im Interesse und zu Gunsten des Heidenapostels in den Mund gelegt: der Unterschied zwischen ihnen ist nur der, dass der Petrus des zweiten Briefs wirklich petrinisch lehrt und schreibt, der Petrus des ersten dagegen (analog dem Petrus der Apogeschichte) paulinisch.

schen Clemens mehrere Aussprüche alttestamentlichen Ursprungs mit unserem Briefe gemein, ohne dass aus dieser Thatsache nothwendig eine Benützung des letztern durch die ersteren folgte.

Dass der Zweck unseres Briefs ein paulinisch-apologetischer sey, haben bereits Mehrere seiner Ausleger, wenn gleich zu weitern Consequenzen nicht fortschreitend, richtig erkannt. So sagt Flacius: „confirmat Apostolus eos, ad quos scribit, in doctrina jam recte accepta, forte a Paulo ejusque auditoribus, qui in ea usque loca pervenerant. Forsitan fuerunt, qui eos perturbare sint conati, dictitantes, quod Paulus sit parum sincerus evangelista“ [1]). Bestimmter behauptet Neander [2]): „wie die kleinasiatischen Gemeinden mit den aufkeimenden Verfolgungen nach aussen zu kämpfen hatten, so wurden sie im Innern durch häretische Richtungen beunruhigt: da nun die Vertreter derselben den Paulus einer Verfälschung der ursprünglichen christlichen Lehre beschuldigten, und da sie sich in Hinsicht der fortdauernden Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes auf das Ansehen der älteren Apostel beriefen, so benützte Petrus eine sich ihm darbietende Gelegenheit zur Mittheilung an jene Gemeinden, um sie in der Ueberzeugung, dass die durch Paulus und dessen Gefährten, zu welchen ja auch Silvanus gehört hatte, ihnen verkündigte Lehre die ächt christliche sey, zu befestigen“. Auch Steiger ist derselben Ansicht: „der Brief ist eine absichtliche Bestätigung der paulinischen Lehre von Seiten des Judenapostels; eines solchen Zeugnisses bedurften jene Gemeinden um so mehr, als sie nicht nur überhaupt in Prüfungen lebten, sondern noch durch jüdisch-gesinnte Irrlehrer heimgesucht wurden, die ihnen die Lehre des Petrus zu verdächtigen strebten“ [3]). Gewiss, die Tendenz unseres Briefs ist eine apologetische — das ist keine Frage; wohl aber fragt es sich, ob die Anerkennung dieses apologetischen Zwecks mit der Anerkennung der Authentie zu vereinigen ist, ob wir in

1) Die Stelle bei Steiger, Comment. S. 421.

2) Ap.Gesch. II, 511.

3) Commentar S. 26. Eine ähnliche Ansicht trägt auch Credner Einl. S. 640 ff., doch in allzu romanhafter Ausmalung, vor.

unserem paulinisirenden Briefsteller den historischen Petrus vor uns haben. Und diess darf mit Recht bezweifelt werden. Der wirkliche Petrus, wenn er das Recht und die Ehre seines Mitapostels retten, gegen die Verläumdungen von Irrlehrern entschieden und erfolgreich vertheidigen wollte, musste ganz anders sprechen, er musste offen auftreten, die Irrlehrer und Friedensstörer bestimmt bestreiten, und nicht in zwei angehängten Zeilen, ohne welche die fragliche Tendenz kaum zu erkennen wäre, einen heimlichen Wink, eine halbe Andeutung über seine apologetische Absicht geben. Noch zweifelhafter müssen wir werden, wenn wir unsern Brief auf seinen dogmatischen Charakter ansehen. Er ist ganz paulinisch, dem specifisch paulinischen Typus angehörig, und setzt von Seiten seines Verfassers eine aufmerksame und zustimmende Lesung der paulinischen Briefe voraus. Dass Petrus ungefähr zehn Jahre nach dem antiochenischen Auftritt, in welchem er noch dem Paulus gegenüber ganz als Jude erscheint, einen solchen Brief geschrieben habe, ist doch, wenn irgend etwas, psychologisch unwahrscheinlich. Wir haben also in der, nun einmal unläugbaren apologetischen Tendenz unseres Briefs eine historische Situation, ein historisches Motiv nicht der apostolischen, sondern der nachapostolischen Zeit zu erkennen. Den vorherrschenden Bestrebungen dieser Periode, die Richtungen der Petriner und Pauliner mit einander zu versöhnen, die Lehrbegriffe beider sich näher zu bringen, die Differenzpunkte zwischen ihnen zu beseitigen und zu neutralisiren, und zu dem Ende den Paulus möglichst petrinisch und den Petrus möglichst paulinisch lehren zu lassen, — diesen Bestrebungen reiht auch unser Brief sich an, von den übrigen Schriften der gleichen Tendenz, z. B. der Apostelgeschichte sich nur dadurch unterscheidend, dass er, einer der frühesten Versuche dieser Art, die paulinische Grundlage strenger festhält, und bei allem Entgegenkommen doch vor ungehörigen Zugeständnissen sich hütet.

Hiemit ist auch der dogmatische Charakter unseres Briefs näher bezeichnet. MEYERHOFF [1]) nennt ihn nicht unrichtig einen vermittelnden, KÖSTLIN [2]) einen eklektischen. Das Genauere wird wohl seyn, zu sagen: Er ist paulinisch mit leichter petrinischer Färbung. Er stellt die paulinische Lehre dar in einer ohne Verletzung ihres eigenthümlichen Charakters möglichst katholisirten Form, in einer solchen, die am ehesten allgemeinen Anklang finden zu können und dem Gesammtbewusstsein der Gemeinde am meisten zu entsprechen schien. Die paulinischen Hauptbegriffe und Grundideen finden sich fast alle, wenn auch zum Theil in anderer Fassung — eine Aufzählung des Wesentlichsten geben DE WETTE [3]) u. A. —, dagegen darf es wohl als eine Annäherung ans Judenchristliche angesehen werden, dass die paulinische Rechtfertigungslehre sammt ihren charakteristischen Bezeichnungen *δικαιοσύνη* und *δικαιϛσθαι* fehlt, dass die *καλὰ ἔργα*, die *ἀγαθὴ ἀναϛροφὴ*, die *ἀγάπη*, das *ἀγαθοποιεῖν* (ein in unserem Briefe mit auffallender Vorliebe gebrauchter Ausdruck) neben der *πίϛις* und unabhängig von ihr besonders stark betont werden [4]), dass der *πίϛις* die *ἐλπὶς* — ein die eschatologischen Erwartungen in lehrhafter Form vertretendes Element — als ergänzender und theilweise fast gleichbedeutender dogmatischer Grundbegriff an die Seite tritt; ferner gehört hieher die Art, in welcher der jüdische Tempel- und Opferdienst symbolisirt (II, 5.), die Christenheit als das wahre messianische Volk aufgefasst (II, 9.), und in beiden Stellen der Begriff des alttestamentlichen Priesterthums auf den neuen Bund übergetragen

1) Einleitung in die petr. Schr. S. 103. Aehnlich REUSS, Gesch. d. h. Schr. S. 45.

2) Johann. Lehrbegr. S. 480. Ebenso RETTBERG a. a. O. S. 365.

3) Einl. S. 320.

4) KÖSTLIN, Joh. Lehrbegr. S. 479. Welche Bedeutung das *ποιεῖν*, die *εὐποιΐα* oder *εὐπραγία* in den clementinischen Homilieen z. B. hat, ist bekannt.

wird — eine Uebertragung, aus der sich bekanntlich nicht lange darauf das System der katholischen Hierarchie herausentwickelt hat. Auch die Bezeichnung διασπορὰ in der Grussüberschrift deutet auf die bekannte jüdische und judenchristliche Anschauung hin, von der schon früher aus Veranlassung des Jacobusbriefs gesprochen worden ist [1]). An diesen letztern Brief und seinen dogmatischen Standpunkt erinnert nach Inhalt und Ausdruck namentlich die, im Munde eines Pauliners etwas befremdliche Stelle πρὸ πάντων δὲ τὴν εἰς ἑαυτὲς ἀγάπην ἐκτενῆ ἔχετε· ὅτι ἡ ἀγάπη καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν (IV, 8. cl. Jac. V, 20); ebenso die übrigens auch clementinische Idee der Wiedergeburt aus dem Wort (I, 23. cl. Jac. I, 18.). An den Hebräerbrief anklingend ist das auffallende und unhergehörige ἅπαξ III, 18., das sich wohl nur aus dem gleichen Interesse erklären lässt, aus welchem die Erörterungen des Hebräerbriefs IX, 26. 28. hervorgegangen sind; in der Weise dieses Briefs ist es auch (vgl. namentlich

1) S. oben I, 420. Rettberg a. a. O. S. 364 f. bemerkt richtig: »Die Aufschrift διασπορὰ ist auffallend. Denn dass die Empfänger des Briefs durchaus oder doch der Mehrzahl nach Heiden waren, kann keinem Zweifel unterliegen. Und doch behandelt sie die Anrede geradezu als Juden, als Fremdlinge in der Zerstreuung? Man kann diess nur aus der Anschauungsweise des Petrus erklären. Petrus, der Judenapostel, hebt auch hier den eigentlichen Unterschied des Jüdischen und Christlichen nicht hervor, sondern sieht in den christlichen Zuständen unbedenklich eine Fortsetzung der jüdischen Verhältnisse. Hat er III, 9. Christinnen, die früher heidnisch waren, durch die Taufe zu Töchtern der Sara werden lassen, also auf sie geradezu altjüdische Anschauungen übergetragen, so wird es viel leichter seyn, auch den Begriff der διασπορὰ für christliche Gemeinden ausserhalb Palästinas zu gebrauchen. Sein Ideenkreis hält noch daran fest, dass das verheissene Land, wie einst den Juden, so jetzt den Christen zum eigentlichen Mittelpunkt dienen solle, und bezeichnet auswärtige Gemeinden auf dieselbe Art als in der διασπορᾷ befindlich, wie er sie durch die Taufe zu Söhnen und Töchtern Abrahams und der Sara werden lässt.«

Hebr. IX, 24.), wenn III, 21. die Taufe als ἀντίτυπον der Sündfluth dargestellt wird, vielleicht im Gegensatz gegen Judenchristen, die noch an der Beschneidung hielten und bei denen die Taufe als stellvertretender Ersatz des alttestamentlichen Ritus erst noch auf dem Wege einer allegorischen Beweisführung zur Anerkennung zu bringen war. Gleichfalls mit Beziehung auf judenchristliche Vorwürfe und Beschuldigungen scheint es gesagt zu seyn, wenn II, 16. abwehrend bemerkt wird: ὡς ἐλεύθεροι, καὶ μὴ ὡς ἐπικάλυμμα ἔχοντες τῆς κακίας τὴν ἐλευθερίαν: dass die paulinische ἐλευθερία für die judaistischen Gegner dieser Denkweise ein Gegenstand mannigfacher Missdeutungen war, wie umgekehrt für extreme paulinisirende Richtungen ein beschönigendes Losungswort sittlicher Verirrungen, lässt sich im Voraus schon denken, wenn wir es auch nicht aus Stellen wie 2 Petr. II, 19. ausdrücklich wüssten. In den Gegensatz des Paulinismus und Judaismus greift ferner, aller Wahrscheinlichkeit nach, auch die Polemik ein, die unser Verfasser im Interesse des paulinisch demokratischen Elements gegen die schon erwachten hierarchischen Tendenzen seiner Zeit für nöthig hält (V, 1 ff.), eine Polemik übrigens, die gleichfalls, sofern sie gegen den Standesgeist der Kleriker, der κατακυριεύοντες τῶν κλήρων, gerichtet ist, somit bereits einen Standesunterschied zwischen Klerikern und Laien voraussetzt [1]), entschieden auf die nachapostolische Zeit deutet. Ein eigenthümlich paulinischer Gedanke ist endlich noch die Höllenfahrt Christi (III, 19 f.), eine, wie es scheint, in paulinischen Kreisen aus dem paulinischen Prinzip der Universalität des christlichen Heils gezogene und doctrinell ausgebildete Consequenz. Bekanntlich

1) Vgl. über die Stelle und namentlich über den Ausdruck κλῆρος Baur, Ursprung des Episcopats S. 92 f. Vielleicht hat auch das Prädicat ἐπίσκοπος τῶν ψυχῶν, das II, 25. Christo gegeben wird, eine hiehergehörige Bedeutung.

gibt auch Marcion der Höllenfahrt Christi die gleiche Bedeutung [1]).

Was bei dieser Auffassung unseres Briefs allein auffallen könnte, ist diess, dass er, obwohl ein Product der paulinischen Schule, nichts desto weniger eine aus antipaulinischen Interessen und Tendenzen hervorgegangene Ueberlieferung, wie diejenige von der Anwesenheit des Petrus in Rom, voraussetzt und benützt, und damit indirect bestätigt. Allein diese Schwierigkeit ist nicht erheblich. Wie wir aus dem mit unserem Briefe vielleicht gleichzeitigen, jedenfalls nicht viel späteren κήρυγμα Πέτρȣ, dann auch aus dem zweiten Brief des Petrus ersehen, wussten die Pauliner der einmal existirenden und im Umlauf befindlichen petrinischen Sage eine Wendung zu geben, mit welcher nicht nur alles Feindselige daran wegfiel, sondern auch ein neues conciliatorisches Moment gewonnen war. Rom ist es, von wo aus der Verfasser des zweiten petrinischen Briefs sein Versöhnungsschreiben datirt, das er sofort, um ihm desto mehr Nachdruck zu geben, zugleich als Abschiedsschreiben dem an der Schwelle des Märtyrertodes stehenden Apostel in den Mund legt; in Rom lässt geradezu das κήρυγμα Πέτρȣ eine Wiederaussöhnung und Vereinbarung beider Apostel stattfinden [2]). Die Sage selbst verfolgte im Verlaufe der Zeit diese irenische Tendenz. Während sie den Petrus ursprünglich durch den Magier nach Rom geführt werden lässt, ganz unabhängig von Paulus, lässt sie späterhin beide Apostel gemeinsam der

1) Iren. adv. haer. I, 27, 3. Mass.: Marcion adjecit et hoc: Cainum et eos, qui similes sunt ei, et Sodomitas et Aegyptios et similes eis, et omnes omnino gentes, quae in omni permixtione malignitatis ambulaverunt, salvatas esse a domino, quum descendisset ad inferos, et accucurrissent ei, et in suum assumpsisse regnum. Doch sind Vorstellungen dieser Art auch dem Hirten des Hermas (vgl. 3, 9, 16.) nicht fremd.

2) Vgl. den nächsten Abschnitt.

Welthauptstadt entgegenreisen, gemeinsam die dortige Kirche gründen, gemeinsam den Märtyrertod sterben. Ohne allen Zweifel steht es im Zusammenhang mit dieser Formation der Sage, wenn unser Brief gerade von Rom aus sich datirt, wenn gerade diese Stätte des schliesslichen Zusammentreffens beider Apostel es ist, von wo aus der Judenapostel dem Heidenapostel das Rechtgläubigkeitszeugniss ausstellt. Bedeutsam wird daher auch in der Grussformel V, 13. die römische Gemeinde die συνεκλεκτὴ des Petrus genannt: offenbar mit Beziehung auf den gemeinsamen Antheil, den beide Apostel der Sage zufolge an ihrer Gründung hatten: bedeutsam endlich wird am Schlusse des Briefs als Grüssender Marcus genannt, dieser Petriner (ὁ υἱός μου), der zugleich Pauliner ist, diese Mittelsperson zwischen beiden Aposteln, dieser Mann der Vermittlung und Neutralität [1]).

1) Die gleiche conciliatorische Bedeutung hat es, wenn der Philipperbrief, der gleichfalls in die vorliegende Periode gehört, den Clemens als συνεργὸς des Paulus aufführt IV, 3. Nun hat zwar Clemens in der Ueberlieferung allerdings die Rolle eines Vermittlers zwischen Heidenchristen und Judenchristen, aber, wie aus den Clementinen aufs Unzweideutigste hervorgeht, eines Vermittlers in petrinischem Sinn und Interesse. Nach den ältesten und zuverlässigsten Nachrichten war er auch Schüler und Genosse nicht des Paulus, sondern des Petrus, vgl. Tert. de praescr. haer. c. 32. Orig. Philoc. c. 22. Im andern Fall wäre die Rolle, die er in den Clementinen spielt, ganz unerklärlich. Wie ist es denkbar, dass die Homilieen bei ihrer feindseligen Tendenz gegen den Apostel Paulus zum Träger dieser Tendenz gerade einen der paulinischen συνεργοὶ gemacht haben, während es ihnen doch an petrinischen Namen nicht fehlen konnte. Vgl. in Beziehung auf die vorliegende Frage Baur, Pastoralbriefe S. 112., Urspr. des Episcopats S. 142., Theol. Jahrbb. 1844, 3, 550. Auf die Person des Clemens, wie sie sich in der Sage allmählig gestaltet hatte, bezieht sich wohl auch der Gruss am Schlusse des Philipperbriefs IV, 22: ἀσπάζονται ὑμᾶς πάντες οἱ ἅγιοι,

II.

Das κήρυγμα Πέτρȣ.

Der erste petrinische Brief hat uns von selbst zum κήρυγμα Πέτρȣ [1]) hinübergeleitet, einem alten, von den Kirchenvätern und Gnostikern des zweiten Jahrhunderts ganz auf dem Fusse einer kanonischen und inspirirten Schrift behandelten, auch später noch mit Achtung gebrauchten [2]), im Laufe der Zeit unter die Apokryphen verwiesenen Erzeugnisse der paulinischen Schule. Wir reihen es dem ersten petrinischen Briefe an, seinen römischen Ursprung, über den keine bestimmteren Daten vorliegen, dahingestellt seyn lassend.

Für die Abfassungszeit unserer Schrift haben wir nur Einen Anhaltspunkt, den Umstand nämlich, dass sie der Gnostiker Herakleon, wahrscheinlich in seinem Commentar zum johanneischen Evangelium, benützte und citirte [3]). Da nun Herakleon nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts geschrieben zu haben scheint, so muss die Entstehung des κή-

μάλιςα δὲ οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας. Clemens galt nämlich in der spätern Ueberlieferung für einen Verwandten des kaiserlichen Hauses, und wird als solcher zuerst in den Clementinen bezeichnet, Hom. IV, 7.: ἀνὴρ πρὸς γένȣς Τιβερίȣ Καίσαρος ὤν — hier als Anverwandter des Tiberius, weil die Handlung in der frühesten Zeit des Christenthums spielt. Veranlassung zu dieser Sage hat ohne Zweifel der von Domitian um seines Christenthums willen zum Tod verurtheilte Flavius Clemens (in der Ueberlieferung mit dem petrinischen Clemens zusammengeflossen oder vielleicht der einzig historische Kern der christlichen Clemens-Sage) gegeben, denn er wird von Sueton (Domit. c. 15.) als patruelis Domitians bezeichnet, Baur, der Ap. Petr. in Rom, Tüb. Zeitschr. 1831, 4, 200.

1) Die Fragmente bei Grabe, Spicileg. Patr. I, 72 ff., Credner, Beiträge I, 351 ff.

2) Die Belegstellen s. oben Bd. I. S. 54.

3) Orig. Comm. in Joh. Tom. XIII, 17. Vol. IV, 226. de la Rue: πολὺ δ' ἐςὶ νῦν παρατίθεσθαι τȣ̃ 'Ηρακλέωνος τὰ ῥητὰ, ἀπὸ τȣ̃ ἐπιγεγραμμένȣ Πέτρȣ κηρύγματος παραλαμβανόμενα.

ρυγμα in die erste Hälfte dieses Jahrhunderts, etwa in Hadrians Regierungszeit oder ins zweite Viertel des zweiten Jahrhunderts fallen. Seinem dogmatischen Charakter nach ist es gleichzeitig mit dem Auftreten der ältesten Apologeten, mit denen es die Logoslehre in allerdings noch unentwickelter Form [1]) gemein hat, verfasst worden [2]).

In den Zusammenhang der vorliegenden Untersuchung, d. h. in die Geschichte der Partheiverhältnisse zwischen Petrinern und Paulinern greift das κήρυγμα Πέτρȣ schon durch seine äussere Einkleidung ein. Es lässt beide Apostel, den Petrus und Paulus, kurz vor ihrem Tode in Rom zusammenkommen [3]), über ihre Lehre sich gemeinsam verständigen,

1) Clem. Alex. Strom. I, 29. S. 427. Potter: ἐν τῷ Πέτρȣ κηρύγματι εὕροις ἂν νόμον καὶ λόγον τὸν κύριον προσαγορευόμενον. Strom. II. 15. S. 465.: ὁ Πέτρος ἐν τῷ κηρύγματι νόμον καὶ λόγον τὸν κύριον προσεῖπεν. Von einer bestimmteren Entwicklung der Logoslehre in unserer Schrift findet sich übrigens keine Spur: die Bezeichnung Christi als des νόμος καὶ λόγος war vielleicht das Ganze. Gleichfalls an die Apologeten erinnert der Gedanke, auch die Hellenen hätten in ihrer Mitte eine prophetische Vorbereitung aufs Christenthum gehabt (ap. Clem. Strom. VI, 5. S. 761.)

2) Grabe (Spicil. I, 62.) lässt das κήρυγμα gleich nach dem Tode des Petrus entstanden seyn, auch Credner weist es noch dem ersten Jahrhundert zu (Beitr. I, 350.). Mit Kleuker (N. Test. Apokryphen S. 273.) und Meyerhoff (Einl. in die petr. Schriften S. 318.) setzt Schliemann (Clementinen S. 255.) seine Entstehung ins erste Viertel des zweiten Jahrhunderts.

3) In dem unter den Werken Cyprians befindlichen, gewöhnlich dem afrikanischen Mönch Ursinus oder Ursicinus zugeschriebenen tractatus de non iterando baptismo findet sich S. 139. Rigalt. folgende Stelle: Est — confictus liber, qui inscribitur Pauli praedicatio. In quo libro contra omnes scripturas et de peccato proprio confitentem invenies Christum, qui solus omnino nihil deliquit: et ad accipiendum Joannis baptisma pene invitum a matre sua Maria esse compulsum. — Et post tanta tempora Petrum et Paulum, post conlationem evangelii in Jerusalem et mutuam altercationem et rerum agendarum dispositionem, postremo in urbe quasi tunc

und sofort jeden einzeln seine dogmatischen Ansichten entwickeln: im ersten Theil enthielt es somit, wie sich schliessen lässt, die Predigt des Petrus, im zweiten diejenige des Paulus. Das κήρυγμα ist folglich eine dogmatische Parallelisirung beider Apostel und ihrer Lehrbegriffe: der Gegensatz zwischen beiden und die auf ihm beruhende Differenz beider Partheien soll durch die Unterstellung einer friedlichen Verständigung, die zwischen beiden Aposteln kurz vor ihrem Tode stattgefunden haben sollte, so wie durch die freundnachbarliche Zusammenstellung der beiderseitigen Lehrbegriffe und durch das Zeugniss der Uebereinstimmung, das Petrus der paulinischen, Paulus der petrinischen Predigt giebt, aufgehoben und versöhnt werden.

Wenn sich das κήρυγμα Πέτρȣ in dieser Beziehung als vermittelnde Parallelisirung beider Apostel in Anlage und

primum invicem esse cognitos. Et quaedam alia hujuscemodi absurde et turpiter conficta, quae omnia in illum librum invenies congesta. Die etwas unklaren Worte post conlationem — dispositionem sind wohl eine widerlegende Zwischenbemerkung des Referenten, und wollen etwa so viel heissen: »Die genannte apokryphische Schrift lässt den Petrus und Paulus, diese zwei Apostel, die doch schon in Jerusalem sich mit einander verglichen, in Antiochien mit einander gestritten hatten, erst in Rom mit einander bekannt werden.« Dass die angeführte Praedicatio Pauli mit der Praedicatio Petri identisch ist, und wahrscheinlich ihren zweiten Theil bildete, geht aus allen Ueberlieferungen der Alten hervor: das Nähere s. bei Credner, Beiträge I, 359 ff. Schliemann, Clementinen S. 254 f. Wenigstens erwähnt Lactanz eine Praedicatio Petri et Pauli (Instit. Div. IV, 21.: discipuli vero Christi per provincias dispersi fundamenta ecclesiae ubique posuerunt, — sed et futura aperuit illis omnia, quae Petrus et Paulus Romae praedicaverunt, et ea praedicatio in memoriam scripta permansit). Die Worte des alexandrinischen Clemens Strom. VI, 5. S. 761.: πρὸς τῷ Πέτρȣ κηρύγματι ὁ ἀπόστολος λέγων Παῦλος müssen daher auch (s. Credner a. a. O. und Einl. ins N. T. S. 629.) in diesem Sinne verstanden und als Citat aus dem κήρυγμα Πέτρȣ angesehen werden. Sie beweisen unstreitig, dass das κήρυγμα Παύλȣ einen Theil des κήρυγμα Πέτρȣ bildete.

Tendenz der Apostelgeschichte zur Seite stellt, so unterscheidet es sich doch von der eben genannten, der zweiten Entwicklungsstufe des Paulinismus angehörigen Schrift durch entschiedenere Festhaltung des paulinischen Elements und der paulinischen Grundsätze. Während die Apostelgeschichte den Vermittlungsprocess so vor sich gehen lässt, dass sie geradezu die Rollen vertauscht, und den Petrus so viel möglich paulinisch, den Paulus so viel möglich petrinisch darstellt, so hält das κήρυγμα, so viel aus den freilich höchst dürftigen Fragmenten geschlossen werden kann, die paulinischen Interessen und Rechte weit strenger fest, indem es einseitig nur den Petrus paulinisch macht. Die Vereinigung und Versöhnung der kämpfenden Partheien wird also, ganz wie im ersten Brief des Petrus, dem sich das κήρυγμα auch in dieser Beziehung anreiht, in unserer Schrift einseitig noch auf dem Boden des paulinischen Christenthums angestrebt: man ist noch nicht so weit gekommen, einen neutralen Boden zu suchen, sondern der Friedensvorschlag ist der, dass das petrinische Christenthum zum paulinischen herüberkomme, auf dem Boden des letztern sich mit ihm versöhne.

Diese paulinisch vermittelnde Tendenz des κήρυγμα ist in den noch vorhandenen Bruchstücken so unzweideutig beurkundet, dass das auffallende Schwanken der bisherigen Ansichten über unsere Schrift kaum begreiflich erscheint. Dodwell [1]) und Cölln [2]) machen unsern Verfasser zu einem Ebioniten, Reuss [3]) zu einem Nazaräer, Credner [4]) und Meyerhoff [5]) zu einem gemässigten Judenchristen auf ver-

1) Dissert. in Iren. S. 441 ff.

2) Clementinen, Ersch und Gruber Encycl. XVIII, S. 42.

3) Gesch. d. h. Schriften S. 81: »Der Verf. gehört der gemässigtsten Parthei der Judenchristen an, deren Opposition noch weit entfernt war, die Spaltung hervorzurufen, welche zuletzt die Altgläubigen ganz von der Kirche löste«.

4) Beiträge I, 361. 364.

5) Einl. in die petr. Schr. S. 314. 318.

mittelndem Standpunkt, SCHLIEMANN [1]) zu einem den Heidenchristen sich anschliessenden Judenchristen; nach BLEEK [2]) war er ein tiefdenkender alexandrinischer Heidenchrist, nach KLEUKER [3]) ein antijüdischer gnostisirender Heidenchrist, wenn auch nicht vollendeter Gnostiker. Die Gründe und Voraussetzungen, auf welche sich diese Ansichten stützen, sind grossentheils unstichhaltig. Wenn sich z. B. die Meinung, der Verfasser sey Ebionit, auf den vor den clementinischen Homilieen stehenden Brief des Petrus an Jacobus beruft, so hat SCHLIEMANN [4]) vollständig nachgewiesen, dass jene petrinischen κηρύγματα, aus denen die Clementinen ein Auszug zu seyn vorgeben, keineswegs mit unserem κήρυγμα Πέτρου identisch sind. Wenn man ferner die judenchristliche Denkweise unseres Verfassers aus seiner Benützung des Hebräerevangeliums zu erweisen gesucht hat, so hat man dabei nicht beachtet, dass auch antijüdische Gnostiker dieses Evangelium gebrauchen; natürlich, denn es war das einzige, in weiteren Kreisen verbreitete, das in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts existirte. Ebenso wenig weist die Abfassung unter dem Namen des Petrus nothwendig auf einen Judenchristen hin: in diesem Falle wäre auch der erste petrinische Brief — dem klaren Augenschein zuwider — judenchristlichen Ursprungs: sondern es kommt vielmehr auf den dogmatischen Inhalt an, der dem Judenapostel in den Mund gelegt wird. Und dieser Inhalt ist nun bei unserer Schrift entschieden antijüdisch. In ganz bestimmtem Gegensatz zu der ebionitischen Denkweise, die Judenthum und Christenthum mehr oder weniger nahe zusammenrückte, und beide als we-

1) Clementinen S. 259.
2) Ueber die sibyll. Orakel, in SCHLEIERMACHER's, DE WETTE's und LÜCKE's theol. Zeitschr. I, S. 144.
3) Apokr. des N. T.'s S. 471 ff.
4) Clementinen S. 261 ff. 82 ff.
5) a. a. O. S. 261 ff.

sentlich identische Offenbarungsformen, als die Eine, wahre, monotheistische Religion dem polytheistischen, dämonischen Heidenthum als der absolut falschen Religion entgegensetzte, hebt unsere Schrift aufs nachdrücklichste die Neuheit des Christenthums hervor, vermöge deren es als selbstständiges Drittes, als eine dem Judenthum und Griechenthum gleichmässig entgegengesetzte, wenn auch von beiden geschichtlich vorbereitete Offenbarungsform anzusehen sey. *Τὸν θεὸν σέβεσθε* — lautet das bedeutendste unter den uns erhaltenen Bruchstücken — *μὴ κατὰ τὺ Ἕλληνας, ὅτι μὴ ἐπιςάμενοι τὸν θεὸν, μορφώσαντες ξύλα καὶ λίθυς χαλκὸν καὶ σίδηρον, σέβονται·* (dieser Satz wird sofort mit offenbarer Berücksichtigung und Zugrundlegung von Röm. I, 23 weiter ausgeführt) — *μηδὲ κατὰ Ἰυδαίυς σέβεσθε, καὶ γὰρ ἐκεῖνοι, μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν, ὐκ ἐπίςανται* (auch diese Behauptung wird nun näher begründet) — *ἀλλ' ὑμεῖς φυλάσσεσθε καινῶς τὸν θεὸν διὰ τῦ χριςῦ σεβόμενοι· εὕρομεν γὰρ ἐν ταῖς γραφαῖς, καθὼς ὁ κύριος λέγει· ἰδοὺ, διατίθεμαι ὑμῖν καινὴν διαθήκην, οὐχ ὡς διεθέμην τοῖς πατράσιν ὑμῶν ἐν ὄρει Χωρὴβ* [1]). Dass der *Χριςιανισμὸς* ein drittes Selbstständiges sey zum *Ἰυδαισμὸς* und *Ἑλληνισμὸς*, sich zu beiden gleichmässig als Neues verhaltend, diese reflectirende Fassung und Darstellung der Grundidee des paulinischen Christenthums weist den Verfasser unserer Schrift ebenso gewiss der paulinischen Richtung zu, als die Verfasser der ignatianischen Briefe und des Briefs an Diognet, die ihrer Polemik gegen den Judaismus den gleichen Gesichtspunkt zu Grunde legen [2]). Auch das johanneische Evange-

1) ap. Clem. Alex. Strom. VI, 5. S. 759—761. Potter.

2) Am Schärfsten unter allen Schriften dieser Periode hebt der Brief an Diognet die *καινότης* des Christenthums (c. 2) und seinen Gegensatz gegen Judenthum und Heidenthum hervor. Er spricht dem Judenthum, wie es scheint, allen Offenbarungscharakter ab, und stellt es ausdrücklich auf Eine Linie mit dem Heidenthum (c. 3).

lium gehört in diesen Ideenkreis (IV, 21), wenn es gleich die Continuität des Judenthums und Christenthums entschiedener betont (IV, 22). Aber diesen geschichtlichen Zusammenhang zwischen dem alten und neuen Bund bricht auch unsere Schrift nicht ab: sie legt auf die alttestamentliche Weissagung das grösste Gewicht, findet alle Schicksale Jesu, seine Kreuzigung, Auferstehung, Himmelfarth und Wiederkunft von den Propheten bald in Bildern, bald ausdrücklich vorhergesagt und erkennt im Geschichtlichen des Christenthums nur die nothwendige Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie [1]). Aber die gleiche prophetische Vorbereitung des Christenthums schreibt sie auch dem Heidenthum zu:

1) Clem. Alex. Strom. VI, 15. S. 804: *ὁ Πέτρος ἐν τῷ κηρύγματι περὶ τῶν ἀποςόλων λέγων φησίν· ἡμεῖς δὲ, ἀναπτύξαντες τὰς βίβλȣς, ἃς εἴχομεν τῶν προφητῶν, ἃ μὲν διὰ παραβολῶν, ἃ δὲ δι' αἰνιγμάτων, ἃ δὲ αὐθεντικῶς καὶ αὐτολέξει τὸν Χριςὸν Ἰησȣ̃ν ὀνομαζόντων· εὕρομεν καὶ τὴν παρȣσίαν αὐτȣ̃ καὶ τὸν θάνατον καὶ τὸν ςαυρὸν καὶ τὰς λοιπὰς κολάσεις πάσας, ὅσας ἐποίησαν αὐτῷ οἱ Ἰȣδαῖοι* [dieses *Ἰȣδαῖοι* hat einen ziemlich antijüdischen Klang, ganz in der Weise des vierten Evangeliums], *καὶ τὴν ἔγερσιν, καὶ τὴν εἰς ȣ̓ρανȣ̀ς ἀνάληψιν, καθὼς ἐγέγραπτο· ταῦτα πάντα, ἃ ἔδει αὐτὸν παθεῖν* [die ganze Stelle, namentlich das teleologische *ἔδει* erinnert an Luc. XXIV, 25—27] *καὶ μετ' αὐτὸν ἃ ἔςαι. Ταῦτα ȣ̓̃ν ἐπιγνόντες ἐπιςεύσαμεν τῷ θεῷ διὰ τῶν γεγραμμένων εἰς αὐτόν.* Genau ebenso, als Kriterium für die innere Wahrheit des Christenthums, sieht Justin die alttestamentliche Prophetie an, vgl. Dial. c. Tryph. c. 48. S. 145. Maur., c. 53. S. 149. Andere analoge Stellen bei Credner Beiträge I, 128. — Ein zweites hieher gehöriges Fragment des *κήρυγμα* reiht Clemens (a. a. O.) dem eben ausgehobenen an; es lautet: *ἔγνωμεν γὰρ, ὅτι ὁ θεὸς αὐτὰ προσέταξεν ὄντως, καὶ ȣ̓δὲν ἄτερ γραφῆς λέγομεν.* — Ob das Prädikat *νόμος καὶ λόγος*, welches unsere Schrift Christo gibt (s. oben S. 31. Anm. 1.) ebenfalls hieher gezogen werden dürfe, mit Schliemann a. a. O. S. 258, ist bei der Unbestimmtheit und Vielseitigkeit der vorliegenden Notiz ziemlich zweifelhaft; die Identificirung des *νόμος* und *λόγος* ist ursprünglich philonisch, s. Grossmann, Quaest. Philon. Part. I, S. 57 f.

der alttestamentlichen Weissagung analog hatten auch die Hellenen ihre Propheten, in deren Schriften schon das ganze Christenthum sich vorgebildet und vorhergesagt findet [1]). — Wir sehen aus diesen Bruchstücken, dass die dogmatische Anschauung unseres Verfassers im Wesentlichen diejenige des Justin und der älteren Apologeten ist, von denen er sich nur durch seine offen bekannte und zur Schau getragene Anhänglichkeit an Person und Lehre des Paulus unterscheidet.

B. Zweite Stufe: Die conciliatorischen Schriften.

Uebersicht.

Wir kommen zu einer zweiten Gruppe von Schriften, in welcher sich ein weiteres Entwicklungsstadium des Paulinismus reflectirt. Diese zweite Gruppe hat mit der ersten gemein die vermittelnde Tendenz, aber statt, wie die letztere, die Ausgleichung der Gegensätze einseitig auf dem Boden des consequenten Paulinismus zu versuchen, was unter den vorliegenden Umständen nothwendig misslingen musste,

2) Clem. Alex. Strom. VI, 5. S. 761 f.: ὅτι καθάπερ Ἰουδαίους σώζεσθαι ἐβούλετο ὁ θεὸς, τοὺς προφήτας διδοὺς, οὕτως καὶ Ἑλλήνων τοὺς δοκιμωτάτους, οἰκείους αὐτῶν τῇ διαλέκτῳ προφήτας ἀναστήσας, ὡς οἷοί τε ἦσαν δέχεσθαι τὴν παρὰ θεοῦ εὐεργεσίαν, τῶν χυδαίων ἀνθρώπων διέκρινεν, δηλώσει πρὸς τῷ Πέτρου κηρύγματι [= übereinstimmend mit den Lehrvorträgen des Petrus, wie sie im ersten Theile des κήρυγμα enthalten sind] ὁ ἀπόστολος λέγων Παῦλος [im zweiten Theile des κήρυγμα]: λάβετε καὶ τὰς Ἑλληνικὰς βίβλους, ἐπίγνωτε Σίβυλλαν, ὡς δηλοῖ ἕνα θεὸν καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι· — — καὶ τὸν Ὑστάσπην λαβόντες ἀνάγνωτε, καὶ εὑρήσετε πολλῷ τηλαυγέστερον καὶ σαφέστερον γεγραμμένον τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, καὶ ὡς παράταξιν ποιήσουσι τῷ Χριστῷ πολλοὶ βασιλεῖς, μισοῦντες αὐτὸν, καὶ τοὺς φοροῦντας τὸ ὄνομα αὐτοῦ, καὶ τοὺς πιστοὺς αὐτοῦ καὶ τὴν ὑπομονὴν καὶ τὴν παρουσίαν αὐτοῦ.

schlägt sie den Weg der Capitulation ein, sucht mit Zugeständnissen Zugeständnisse zu erkaufen, den Gegensätzen ihre Spitze abzubrechen und sie sodann in combinirenden Formeln zusammenzufassen, kurz, den Weg der richtigen Mitte zu finden. Diese zweite Stufe des Paulinismus, wie sie sich namentlich in der Apostelgeschichte des Lucas und im ersten Brief des römischen Clemens darstellt, ist also ein Schritt weiter zum Katholicismus.

Wir fassen zuerst die Schriften des Lucas ins Auge.

I. Die Schriften des Lucas.

Die Schriften des Lucas haben zum eigenthümlichen Charakter und zum schriftstellerischen Motiv die Tendenz einer Vermittlung zwischen jüdischem und paulinischem Christenthum — einen Zweck, den das Evangelium an der Geschichte Christi, die Apostelgeschichte an der Geschichte des ältesten Christenthums in der Art verfolgt, dass beide durch Zusammenstellung, Ueberarbeitung und irenische Umbildung judenchristlicher und paulinischer Erzählungsstücke oder Reden [1]) das jüdische Christenthum dem paulinischen und das paulinische dem jüdischen näher zu bringen und so den Gegensatz zwischen beiden auszugleichen bestrebt sind. Namentlich ist es die paulinische Idee des Universalismus, welche die Apostelgeschichte durch Parallelisirung beider Apostel, das Evangelium durch Ineinanderarbeitung petrinischer und paulinischer Ueberlieferungen — vielleicht einer alten ebionitischen Quelle und der sogenannten marcionitischen Evangelienschrift — mit den Forderungen des jüdischen Particularismus in Einklang zu setzen versucht. Eine Com-

1) Diese Entstehung des Lucasevangeliums und der Apostelgeschichte aus überlieferten und vorgefundenen Diegesen beurkundet sich auch in der Ungleichmässigkeit des Stils und Ausdrucks, der bald hebraisirend, bald ächt griechisch ist.

bination der Gegensätze, die nur möglich war, wenn die Schärfe derselben sich abzustumpfen, der Streit der feindlichen Partheien sich zu legen begonnen hatte [1]).

1. Das Evangelium des Lucas.

Der eigenthümliche schriftstellerische Charakter des dritten Evangeliums ist, wie gesagt, eine neutralisirende Zusammenstellung paulinischer und judaistischer Rede- und Erzählungsstücke, eine Zusammenarbeitung, bei welcher die paulinischen Elemente als Grundstock des Evangeliums, die judaistischen als das Eingeschaltete und Hinzugefügte erscheinen. Wird durch diese Nebeneinanderstellung und Verwebung heterogener Stoffe der paulinische Grundcharakter des Evangeliums einerseits verwischt und entfärbt, so wird er andererseits dadurch wieder in den Vordergrund gerückt, dass den Stücken entgegengesetzter Art grossentheils auf dem Wege der Ueberarbeitung und freien Umbildung oder durch beigefügte Modificationen die specifisch judaistische Färbung genommen wird. Dieser eigenthümliche Charakter des drit-

1) Die im folgenden vorgetragene und näher erörterte Ansicht über Charakter und Composition des dritten Evangeliums hat zuerst Zeller in einer scharfsinnigen und lichtvollen, diese Frage fast erschöpfenden Abhandlung »über den dogmatischen Charakter des dritten Evangeliums« (Theol. Jahrb. 1843, 1, 59 ff.) entwickelt. Ich könnte in der Kürze auf diese Abhandlung, zu der sich das Nachstehende fast nur als Auszug verhält, verweisen, wenn es nicht im Zusammenhange dieser Untersuchung darum zu thun wäre, sämmtliche, die Geschichte jener Epoche charakterisirenden Vorstellungen und Ausdrucksformen, so wie alles dasjenige, was auf das schriftstellerische Verfahren der nachapostolischen Zeit ein Licht werfen könnte, zusammenzustellen. Gleichzeitig mit jener Abhandlung und unabhängig von ihr habe übrigens auch ich selbst die gleiche Ansicht über das Evangelium des Lucas in meinen »kritisch-exegetischen Miscellen zu den Schriften des Lucas« (Theol. Jahrb. 1842, 4, 800 ff.) ausgesprochen und an einigen Beispielen entwickelt.

ten Evangeliums ist nun nach seinen verschiedenen Seiten zu untersuchen [1]): wir thun es, indem wir zuerst seine paulini-

1) Dass die Evangelien keine naiven Chroniken, keine unbefangenen Geschichtsdarstellungen, sondern die Producte bestimmter, factisch gegebener Partheiinteressen und Partheiverhältnisse sind, hat auch der anonyme Verfasser der mir so eben während des Drucks in die Hände kommenden Schrift: die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser und ihr Verhältniss zu einander, Leipzig 1845. treffend eingesehen und zum Hauptgesichtspunkt seiner Kritik gemacht. Ich kann mich nicht enthalten, in dieser Beziehung folgende Stelle (S. 28 ff.) der genannten Schrift auszuheben. »Immer klarer und klarer wird das Resultat heraustreten, dass die Evangelienschreiber keineswegs die einfachen, schlichten Fischerseelen sind, wofür man sie bisher angesehen hat, noch auch jene Abgründe von unbegreiflicher Bornirtheit und verwirrter Abänderungssucht, wozu sie der neueste Kritiker, der sich κατ' ἐξοχὴν »den Kritiker« zu nennen beliebt, macht. Sondern sie sind sehr feine und zum Theil höchst gewandte und tiefsinnige Geister. Kein einzig Wörtchen in ihren Schriften, auch nicht das unscheinbarste, ist ohne die bewussteste Absicht und einen ganz speciellen Sinn von ihnen gewählt. Aber sie sind nicht etwa unbefangene und unpartheiische Historienschreiber, welche eine möglichst vollständige und durchaus wahrheitsgetreue Darstellung der Lebens Jesu auf die Nachwelt zu bringen zur Absicht hätten, sondern sie sind einer urchristlichen Parthei angehörige und in deren einseitigem Interesse das Leben Jesu mit absichtsvoller Berechnung anlegende und durchführende, und vielfach selbst mit willkührlicher Freiheit wissentlich abändernde Männer. Wir müssen diess durchweg entschieden festhalten, um auf den innersten Grund der Evangelien-Anlage und Evangelien-Eigenthümlichkeit hinabzukommen«. — »Es ist offenbar ein verfehlter Schluss, zu sagen, ein Evangelist habe eine Erzählung, ein Wort von Jesu darum nicht gekannt, weil er in seinem Berichte nichts davon hat. Vielmehr sprechen die bestimmtesten Zeichen dafür, dass sie einander und also auch das in den einzelnen Berichten vorliegende Material wohl gekannt, aber absichtlich nicht das Ganze in ihren Bericht aufgenommen haben; sondern sie haben nur das ihrem besondern Partheiinteresse und ihrem besondern von Jesu entworfenen Lebens- und Messiasbilde Entsprechende aus der Masse gewählt, und so wie es zu diesem Interesse und Bilde am Besten passte, ausgedrückt, umgestaltet und in Zusammenhang gebracht.« »So soll sich, hoffe ich, aus unbefangener

schen, dann seine ebionitischen Elemente herausstellen, endlich die Art und Weise, in welcher beide mit einander verwoben sind, in Betracht ziehen.

A. Die paulinischen Elemente des Lucasevangeliums [1]) sind hauptsächlich folgende.

Gleich in den Genealogieen verdient es Beachtung, dass Lucas das Geschlechtsregister Jesu, welches Matthäus nur

Forschung erweisen, der vierte Evangelist habe die drei ersten vor sich gehabt, Lucas den ersten und Marcus den ersten und zweiten zugleich. Aber Jeder hat seinen eigenen Christus mit seinem eigenthümlichen Wesen, seiner eigenthümlichen Auffassung des messianischen Berufs und seiner eigenthümlichen Heilsgrundlehre aufstellen wollen, und darnach seinen Stoff, wie seine Anlage für das Leben dieses Christus gewählt. Mit andern Worten: Jeder zeichnet seinen Christus in der Person und der ganzen Erscheinung Jesu von Anfang bis zu Ende so, wie er in Worten, Thaten und im ganzen Wesen für seine Partheiansicht am wirksamsten passt.« Dazu S. 430 f.: »Historische Treue ist bei den Evangelienverfassern in der Weise, wie man bisher glaubte, nicht zu suchen. Eine diplomatisch genaue Darstellung des wirklichen Lebens Jesu, so weit es ihnen möglich war, zu geben, war auch von Ferne nicht ihr Zweck. Die Evangelien sollten vielmehr Darstellungen des Wirkens und der Reden Jesu in der Art seyn, wie sie der besondern Auffassung jedes Verfassers am zusagendsten waren, also nicht reine, objective Biographieen. Stark und unumwunden gesprochen sind die Evangelien Partheischriften, nicht aber Geschichtswerke. Und alle sogenannten Harmonieen der Evangelien sind darum schon von vorn herein verfehlte Unternehmungen, da die Verfasser derselben gar nicht in einem und demselben Geiste, wie ihre Nebenevangelisten, schreiben, noch das Gleiche, wie sie, erzählen wollten, sondern sich in den bewusstesten und absichtsvollsten Gegensatz zu einander stellten. Man muss ihnen also recht eigentlich Glieder und Gebeine zerbrechen, und mit radikaler Barbarei und Gewaltthätigkeit ihr innerstes Wesen zerstören, wenn man sie in Einklang hinsichtlich ihrer Darstellungen bringen will.«

1) Dass das Lucasevangelium den heidenchristlich-paulinischen Typus trägt, ist die übereinstimmende Ueberlieferung und Ansicht der alten Väter, die dasselbe Alle unter paulinischem Einfluss entstanden seyn lassen. Die Stellen gesammelt von Credner, Einl. S. 143. 146 f.

von Abraham an datirt, bis zu Adam, dem Stammvater des Menschengeschlechts, ja bis zu Gott, dem gemeinsamen Vater aller Menschen hinaufführt (III, 38: τῦ Ἀδὰμ, τῦ θεοῦ). Für Juden war nur die davidische und abrahamitische Abstammung Christi von Wichtigkeit: einem Pauliner dagegen, der das Interesse hatte, auch den Heiden zu zeigen, dass vor Gott kein Unterschied zwischen Beschneidung und Vorhaut sey (1 Cor. VII, 19. Gal. V, 6. VI, 15), dass in Christus Heiden und Juden durch den Glauben gerechtfertigt werden sollten (Röm. III, 30), war es von Werth, die Heiden darauf aufmerksam machen zu können, dass sie, gleich den Juden, mit Christo von Einem Vater abstammten, gleich diesen dessen Brüder seyen [1]). Schon die Alten haben in dieser Zurückführung der Geschlechtsregister auf Gott selbst die paulinisch-universalistische Tendenz des Evangeliums erkannt [2]).

Lucas beginnt die Reihe der Thaten Jesu mit dem Auftritt desselben in Nazareth (IV, 16—30). Auch Lucas und Matthäus haben diese Erzählung, aber sie beschliessen sie mit der allgemeinen Bemerkung, dass ein Prophet nirgends weniger, als in seinem Vaterlande geehrt werde. Lucas hat hier eigenthümliche Zusätze zur Erläuterung dieses Ausspruchs. In einer ausführlicheren Rede erinnert Jesus noch an den Propheten Elias, der zur Zeit der Dürre keiner israelitischen Wittwe half, sondern der Phönizierin in Sarepta; er erinnert an den Propheten Elisa, der die vielen Aussätzigen in Israel nicht heilte, sondern den Syrer Naeman. Gewiss hat Lucas dieser Erzählung und dieser Rede nicht zufällig jenen Ort angewiesen, die sie in seinem Evangelium einnimmt: er hat sie chronologisch selbst zu früh gestellt [3]), wenn er die öffentliche Wirksamkeit Jesu mit ihr eröffnet: aber seine

1) Nach Gieseler, Entstehung d. schriftl. Evgg. S. 126.

2) s. Chrysostomus und Luther bei Credner, Einl. I, 143 f.

3) De Wette, exeget. Handbuch z. d. St.

tiefere Intention dabei war offenbar die, prophetisch die Schicksale des Christenthums anzudeuten, das in seinem Heimathlande mit Ungunst und Widerwillen aufgenommen unter die Heidenwelt sich flüchtet [1]). Jene alttestamentlichen Propheten sind die rechtfertigenden Vorbilder und Vorgänger der Heidenapostel, die das von den Juden verschmähte Evangelium den Heiden bringen; der Vorfall in Nazareth ist das Vorspiel, die Rede Christi das apologetische Thema der Apostelgeschichte.

Manche andere Stücke und Reden, die unser Evangelium allein hat, haben die gleiche antijüdische Bedeutung. Z. B. die Parabel vom Gastmahl des Königs XIV, 16 ff., die Parabel vom Feigenbaum XIII, 6 ff., das Weinen über Jerusalem XIX, 39 ff., die Drohung gegen das jüdische Volk, dass die Heidenwelt seine Stelle einnehmen werde im Reiche Gottes, XIII, 24 ff. sammt dem SchlussVers ἰδὺ, εἰσὶν ἔσχατοι, οἳ ἔσονται πρῶτοι· καί εἰσι πρῶτοι, οἳ ἔσονται ἔσχατοι — einen Ausspruch, den zwar auch Matthäus (XIX, 30) und Marcus (X, 31) haben, aber in anderem Zusammenhang; nur Lucas stellt ihn so, dass er sich auf das Verhältniss der Heiden und Juden zum Reich Gottes bezieht.

Bemerkenswerth ist ferner die Rolle, welche die Samariter, diese von den ächten Juden so tief verabscheuten und den Heiden gleichgeachteten Halbjuden im dritten Evangelium spielen. Marcus, alles Controverse vermeidend, nennt sie gar nie. Matthäus erwähnt sie nur einmal, nämlich da, wo er Jesu das Verbot an seine Jünger in den Mund legt, die samaritanischen Städte zu betreten (Matth. X, 5). Lucas gedenkt ihrer ehrenvoller und öfter. Auf einer Reise nach Jerusalem will Jesus, nicht ganz nach der Sitte der Juden [2]),

1) Nach Gieseler, a. a. O. S. 127.

2) Lightfoot, horae hebr. et talm. S. 991 ff.; dagg. freilich Joseph. Antiq. XX, 6, 1.

in einem samaritanischen Flecken herbergen (IX, 52); er wird zwar ungastlich abgewiesen, entgegnet aber auf die Aufforderung der Jünger, Feuer vom Himmel fallen zu lassen, die strafenden Worte: ἐκ οἴδατε οἵε πνεύματός ἐςε ὑμεῖς; ὁ υἱὸς τῦ ἀνθρώπε ἐκ ἦλθε ψυχὰς ἀνθρώπων ἀπολέσαι ἀλλὰ σῶσαι: offenbar sich als Heiland auch der Nichtjuden damit ankündigend und seine unerschütterliche Langmuth, seine unermüdliche Bereitwilligkeit, auch ihnen zu helfen, beurkundend [1]. — Als ein Muster der Barmherzigkeit und Nächstenliebe wird in der bekannten Parabel ein Samariter eingeführt und dem heiligen Leviten und Priester gegenübergestellt (X, 25 ff.). — Unter den zehn Aussätzigen, die von Jesus geheilt werden, ist nur Einer, der sich dankbar zeigt, und dieser Eine ist ein Samariter (XVII, 11 ff.) [2]. — Aus diesen Stellen,

1) „Die vorliegende Erzählung hat viele äusserst sinnvolle Beziehungen. Gerade in diesem Samarien war es gewesen, wo Elias zweimal Feuer vom Himmel hatte fallen lassen, um die, welche ihm nicht die ihm als Gottgesandten gebührende Ehre erwiesen hatten, zu verzehren, und sich dadurch als Mann Gottes zu zeigen, vgl. 2 Kön. I, 9 ff. 1 Kön. XVIII, 38. Eben darum führt Jesus die Jünger auch nach Samarien, damit sie an der gleichen Stelle lernen, ein solch harter Gesetzeseiferer und Heidenschlächter, wie Elias von Thisbe, wolle er nicht seyn. Der Elias ἐν δόξῃ, der ihm unmittelbar zuvor auf dem Berge der Verklärung erschienen war IX, 30, muss also jedenfalls (man bemerke, dass Matthäus in der Parallelstelle ἐν δόξῃ nicht hat) ein verherrlichterer und verklärterer gewesen seyn, als der alte, mit feurigem Wagen gen Himmel gefahrene und mit Feuer den Himmel erobernde Thisbite. Die Zwölfe freilich mit ihrem Gesetzeseifer und ihrem Widerwillen gegen die Heiden stehen diesem Elias geistig gleich. Sie wollen gleiche Eiferer fürs Judenthum seyn. Denn Jesus wird ja von den Samaritern darum nicht aufgenommen, weil er ein Jude ist, und Jerusalem entgegenwandert. Nicht seine Person, sondern das Judenthum und Jerusalem mit seinem Tempel werden also in ihm gekränkt, und so eifern die Jünger auch in Wahrheit dafür." Die Evangelien u. s. w. S. 79 f.

2) Gieseler a. a. O. S. 129. Strauss, L. J. I, 535 f. Zeller, a. a. O. S. 76.

die Lucas allein hat, geht unwidersprechlich hervor, dass er das Interesse hat, den Samaritern eine besondere Beziehung zum Christenthum, und schon dem ursprünglichen Christenthum eine Beziehung zu den Samaritern zu geben, bei jenen ihre volle Empfänglichkeit, bei diesem seine universalistische Bestimmung ans Licht zu stellen, ein Interesse, das sofort das johanneische Evangelium (Cap. IV) ausdrücklicher und in bestimmterer Ausführung verfolgt hat. Sofern übrigens die Samariter den streng gläubigen Juden als Heiden galten, sollen jene eben erörterten Stellen unseres Evangeliums das wahre Verhältniss des Christenthums zum Heidenthum überhaupt erläutern, sie sollen darthun, dass der Unterschied der Nationalität keinen Unterschied im Verhältnisse zu Christus und zum christlichen Heil begründe, — Erörterungen, die keineswegs überflüssig waren zu einer Zeit, in der, wie die Apostelgeschichte uns deutlich genug erkennen lässt, die *νομικοὶ* unter den Christen sich weigerten, Heiden ohne vorgängigen Uebertritt zum Judenthum als ihre Nächsten, als ihre Brüder in Christo anzuerkennen [1]).

Der Aussendung der zwölf Jünger, die Lucas ebenfalls aufgenommen hat, und an der er nur das Verbot, den Heiden und Samaritern das Evangelium zu predigen, auslässt, fügt er in noch ausführlicherer Beschreibung eine Auswahl und Aussendung von siebzig Jüngern bei (X, 1—24), auf welche er manche Züge aus der Aussendung der Zwölfe bei Matthäus überträgt, und zu welcher er namentlich die Reden, mit welchen er die Aussendung der Siebzig begleitet, aus Matthäus compilirt. Je wahrscheinlicher nun die Erzählung des Lucas, die ebenso aller innern Wahrscheinlichkeit, wie aller äussern Unterstützung entbehrt, unhistorisch ist [2]), um so gewisser dient sie einer bestimmten Idee, und welches diese sey, kann

1) Zeller a. a. O. S. 81.

2) Strauss, L. J. I, 594 ff. De Wette, Exeget. Handb. z. d. St.

keinem Zweifel unterliegen. Wie nämlich die Zwölfe durch ihre Beziehung auf die zwölf Stämme Israels die Bestimmung Christi für das jüdische Volk andeuten, so sollten die siebzig oder zwei und siebzig Jünger die Repräsentanten der siebzig oder zwei und siebzig Völker der Erde [1]) seyn und somit auf die universelle Bestimmung des Christenthums hinweisen. Die Zwölf sind die Gesandten des Messias an sein Volk, die Siebzig die Gesandten des Welterlösers an die Völker der Welt. Dem Particularistischen der Zwölf sollte ein Gleichgewicht gegeben werden im Universalistischen der Siebzig [2]).

In der Instructionsrede an die Siebzig hat Lucas die eigenthümliche Weisung: *καὶ εἰς ἣν ἂν πόλιν εἰςέρχησθε, καὶ δέχωνται ὑμᾶς, ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν* (X, 8). Voran geht die Vorschrift: *ἐν αὐτῇ δὲ τῇ οἰκίᾳ μένετε, ἐσθίοντες καὶ πίνοντες τὰ παρ᾽ αὐτῶν· ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ ἐστι· μὴ μεταβαίνετε ἐξ οἰκίας εἰς οἰκίαν* (V. 7). Diese Vorschriften sind nichts anders als die Regeln, die Paulus bei seiner eigenen Missionsthätigkeit befolgte. In der That finden wir die zuletzt angeführten beiden Anweisungen und Ansichten, die eine 1 Cor. IX, 5 ff., die andere 2 Cor. X, 16. Röm. XV, 20 ausgesprochen; die zuerst angeführten Worte aber stimmen genau zusammen mit dem Paulinischen *πᾶν τὸ παρατιθέμενον ὑμῖν ἐσθίετε* (1 Cor. X, 27), und sollten wahrscheinlich der Lieblingsidee des Heidenapostels, dass die mosaischen Speisegesetze innerhalb des Christenthums keine Verbindlichkeit mehr hätten, nun auch rückwärts die evangelische Begründung geben. Wie nothwendig und zweckmässig eine solche polemische Rücksichtsnahme auf judaistische Vorstellungen und Forderungen, auf das jüdische Speis- und Trankwählen, nicht nur innerhalb der apostolischen Zeit [3]),

1) Schneckenburger, über den Ursprung des ersten kanon. Evg. S. 13 f. Gieseler, a. a. O. S. 128. Tuf. Haarez fol. 19. c. 3. Hom. XVIII, 4. Recogn. II, 42 und Cotelier z. d. St.

2) Gieseler a. a. O. Zeller a. a. O. 76.

3) Für die apostolische Zeit haben wir ein classisches Zeugniss an

sondern auch im Laufe des zweiten Jahrhunderts noch war, haben uns die clementinischen Homilieen gezeigt: sie lassen Christum der Phönizierin, die ihn um Hülfe bittet, zur Antwort geben: *ὐκ ἔξεστιν ἰᾶσθαι τὰ ἔθνη ἐοικότα κυσὶ διὰ τὸ διαφόροις χρῆσθαι τροφαῖς καὶ πράξεσιν*, und erst, als sie die *νόμιμος πολιτεία* angenommen, ihrer Bitte willfahren [1]). Das Zusammenessen mit Heiden verbieten sie ausdrücklich, *διὰ τὸ ἀκαθάρτως αὐτὺς βιῦν* [2]).

Die gleiche universalistische Bedeutung haben eine Reihe von Parabeln, die Lucas vor den beiden andern Synoptikern voraus hat.

So ist die Parabel vom verlorenen Sohn (XV, 11 ff.) unverkennbar eine Projection des Verhältnisses von Heiden und Juden zum messianischen Heil [3]). Der jüngere Sohn, der von der Heimath in ferne Länder verreist, seine Habe verprasst, aber von Hunger und Elend überwältigt, nachdem er seine Nahrung mit den Schweinen [4]) getheilt, in demüthi-

Gal. II, 11 f.: *ὅτε δὲ ἦλθε Πέτρος εἰς Ἀντιόχειαν, κατὰ πρόσωπον αὐτῷ ἀντέστην —. Πρὸ τῦ γὰρ ἐλθεῖν τινας ἀπὸ Ἰακώβυ, μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν, ὅτε δὲ ἦλθον, ὑπέστελλε καὶ ἀφώριζεν ἑαυτὸν, φοβύμενος τὺς ἐκ περιτομῆς.*

1) Hom. II, 19 f.

2) Hom. XIII, 4.

3) Das Folgende nach Zeller a. a. O. S. 82 f. Auch der Verfasser der anonymen Schrift: Die Evangelien u. s. w. macht den Vorschlag, die Erzählung symbolisch zu fassen, unter dem verlorenen Sohne den Paulus, unter dessen Bruder den Petrus zu verstehen, S. 27. Anm. 1. — Wie sich der Standpunkt und das Verfahren unserer Kritik zu der rationalistischen Anschauungs- und Auffassungsweise des Ungenannten verhalte, liegt übrigens in diesem Beispiele klar zu Tage.

4) Der verlorne Sohn hütet die Schweine, und den Lazarus lecken die Hunde. Der Verfasser der eben angeführten Schrift bemerkt S. 64. 137 f. mit Recht, dass Schweine und Hunde in der ältesten christlichen Symbolik Heidenthiere seyen, und dass es desshalb nicht für zufällig gelten könne, dass Lucas in den zwei Gleichnissen, in welchen er das Heidenthum personificirt

ger Reue zum Vater heimkehrt, und mit der Selbstanklage, gegen den Himmel gesündigt zu haben, und nicht mehr würdig zu seyn, sein Sohn zu heissen — den Vater bittet, ihn zu einem seiner Taglöhner zu machen: dieser Sohn ist das treffendste Bild der Heidenwelt, ihrer πλάνη (Röm. I. II.), ihres Elends, ihres Hungers nach Gerechtigkeit und ihrer Umkehr zu Gott (Röm. VI, 13.). Und wie zu Ehren des Heimgekehrten ein fröhliches Festmahl veranstaltet wird, so werden auch im Reiche Gottes die Heiden mit den Auserwählten zu Tische liegen (Luc. XIII, 29.: καὶ ἥξουσιν ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν, καὶ ἀνακλιθήσονται ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ). Nicht minder ist im ältern Sohn, dem Erstgebornen, der dem Vater so lange gedient und nie ein Gebot von ihm übertreten hat, der aber eben desshalb den Vater gern für sich allein behalten hätte (Röm. III, 29.: ἢ Ἰουδαίων ὁ θεὸς μόνον; οὐχὶ καὶ ἐθνῶν; ναὶ καὶ ἐθνῶν), und der nun grollend über die freudige Aufnahme des Verirrten sich ferne hält und zum Bruderfeste hereinzutreten sich weigert — in gleich treffenden Zügen das jüdische Volk in seinem Verhältniss zur Heidenwelt gezeichnet. Ganz so, wie dieser Erstgeborne, verhielten sich

vorstellt, nämlich in dem vom verlorenen Sohne und in dem vom armen Lazarus, diese Thiere angebracht habe. Alten Evangeliensprüchen, die Lucas in seinen Parabeln benützt hat, liegt die gleiche Symbolik zu Grund. Μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσὶ, μηδὲ βάλητε τοὺς μαργαρίτας ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν χοίρων, heisst es in der Bergrede bei Matthäus VII, 6. Und so treten denn, als sich Christus ins Land der heidnischen Gergesener begiebt, die χοῖροι auf Matth. VIII, 28 ff., und in der Geschichte vom kananäischen Weib Matth. XV, 26. kommen die κυνάρια. Besonders die letztere Stelle erinnert auffallend an die Lazarusparabel. Wie Lazarus ἐπιθυμεῖ χορτασθῆναι ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τοῦ πλουσίου, und nun οἱ κύνες ἐρχόμενοι ἀπέλειχον τὰ ἕλκη αὐτοῦ Luc. XVI, 21., so entgegnet fast wörtlich gleichlautend das kananäische Weib auf die abweisende Rede Jesu: καὶ τὰ κυνάρια ἐσθίει ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τῶν κυρίων αὐτῶν Matth. XV, 27.

die Gläubigen unter den Juden zur Aufnahme der Heiden ins messianische Reich: wie der paulinische Römerbrief es klar genug erkennen lässt, betrachteten sie dieselbe, ohnehin in ihrer so raschen und weiten Ausdehnung, als eine Uebervortheilung des auserwählten Volks, des Volks der Verheissung. Wie nun der Evangelist selbst von seinem paulinischen Standpunkte aus die ganze Frage ansieht und beurtheilt, hat er in der tröstenden Ermahnung des Vaters an den älteren Sohn, mit der die Parabel schliesst, ausgesprochen: τέκνον, σὺ πάντοτε μετ᾽ ἐμοῦ εἶ, καὶ πάντα τὰ ἐμὰ σά ἐστιν· εὐφρανθῆναι δὲ καὶ χαρῆναι ἔδει, ὅτι ὁ ἀδελφός σου οὗτος νεκρὸς ἦν καὶ ἀνέζησε· καὶ ἀπολωλὼς ἦν καὶ εὑρέθη. Diese Worte, halb Mahnung, halb beruhigende Tröstung, sind der genaueste Ausdruck für den irenischen conciliatorischen Zweck, den der Evangelist in beiden seiner Geschichtswerke, noch ausgesprochener und tendenzmässiger in der Apostelgeschichte, wo ihm eine freiere Behandlung des Stoffs möglich war, als im Evangelium, wo er sich strenger an die Ueberlieferung halten musste, verfolgt. Den Juden soll allerdings die Prärogative des Heils bleiben: sie haben als das Volk der Verheissung das erste Anrecht darauf, und ihre Ansprüche müssen geachtet werden; aber die Heiden, wo sie sich willig und heilsbegierig entgegendrängen, sollen nicht engherzig und eifersüchtig ausgeschlossen werden. Diess der Gedanke unserer Parabel, und wie wir später uns überzeugen werden, das eigentliche Programm der Apostelgeschichte.

Eine heidenfreundliche Gesinnung, hier jedoch verknüpft mit einer entschieden judenfeindlichen, ist ferner in der lucas'schen Darstellung des Processes Christi nicht zu verkennen, zumal, wenn man diese Darstellung mit der matthäischen vergleicht [1]). Lucas stellt das jüdische Volk in ungleich

1) Die folgenden Bemerkungen sind aus der oben genannten anonymen Schrift S. 187 ff., wo sie zugleich näher ausgeführt und begründet werden.

höherem Maasse verstockt und verschuldet, er stellt es als den eigentlichen Feind Christi und Ursächer seines Todes, den Pilatus dagegen als edleren, selbstständigeren Charakter und als unzweideutigen Freund des Angeklagten dar. Die Hinrichtung selbst wird bei Lucas zur eigentlichen Gewaltthat von Seiten der Juden, durch offenen Aufruhr dem Römer abgetrotzt. Alles Obrigkeitliche verschwindet bei der Urtheilsvollstreckung. Pilatus und seine Römer sind fort: das Volk vollzieht selbst sein erzwungenes Urtheil. — Im vierten Evangelium werden wir diese Auffassung der Leidensgeschichte noch ausdrücklicher hervorgehoben und bestimmter durchgeführt finden.

Der Antrittsrede Christi in Nazareth entsprechend soll die Erzählung von den beiden Schächern (XXIII, 39 ff.), jene der Anfangs-, diese der Schlusspunkt der öffentlichen Wirksamkeit Christi, die künftigen Schicksale des Christenthums bei den Juden und Heiden vorbilden. Während die beiden andern Synoptiker beide Mitgekreuzigte Schmähungen gegen Jesus ausstossen lassen, hat Lucas, wie es scheint, in absichtlichem Widerspruch gegen Matthäus, die Abänderung angebracht, dass nur der Eine der beiden Verbrecher Jesum höhnt, mit der Aufforderung, wenn er wirklich der Messias sey, solle er sich und sie befreien, der Andere dagegen dem Höhnenden solchen Spott gegen einen Unschuldigen ernstlich verweist und Jesum bittet, wenn er in seine *βασιλεία* komme, seiner zu gedenken, worauf ihm Jesus das Versprechen giebt, er werde noch heute mit ihm *ἐν τῷ παραδείσῳ* seyn. Diese abweichende, eigenthümlich gefärbte Erzählung des Lucas verräth sich unverkennbar als eine unhistorische. Denn um von einem am Kreuz Hängenden zu erwarten, er werde einst als Herrscher zur Errichtung des Messiasreichs wiederkommen, dazu gehörte das ganze dogmatische System von einem leidenden, sterbenden und wiederkommenden Messias, welches selbst die Apostel zu jener

Zeit noch nicht hatten, und in dessen Erfassung ihnen also, unwahrscheinlich genug, ein ληςὴς zuvorgekommen seyn müsste [1]). Ist aber die Geschichte der beiden Schächer sammt den Reden, die sie wechseln, nicht aus der geschichtlichen Ueberlieferung, sondern aus einem anderweitigen Tendenzinteresse des Concipienten abzuleiten, so wird dieses kein anderes seyn, als jenes heidenchristlich-apologetische, aus dem sich so manche andere eigenthümlich gewendete und gefärbte Erzählungen des dritten Evangeliums erklären. Wir haben in den beiden Mitgekreuzigten das Verhältniss abgebildet, das sich die Juden und Heiden zur Predigt vom gekreuzigten Messias gaben [2]). Im Einen der Verbrecher, der Christum lästert und die Messianität eines Gekreuzigten ungläubig von sich weist, sind in kenntlichen Zügen jene Juden gezeichnet, denen der Χριςὸς ἐςαυρωμένος ein σκάνδαλον ist (1 Cor. I, 23.), im Andern, der im vollen Gefühl seiner Verworfenheit und Strafwürdigkeit sich an den Erlöser wendet, und von ihm Begnadigung erhält, die reuevollen heilsbedürftigen Heiden. Das Verhalten Beider zu Christus ist somit ein typisches Vorspiel jener Geschicke des jungen Christenthums bei Heiden und Juden, die später die Apostelgeschichte zu schildern hat, eine typische Motivirung für die Missionsthätigkeit des Paulus, der sich mit seinen Vorträgen hauptsächlich an die Heiden wenden muss, da ihm die Juden nur mit Unglauben und Feindseligkeit entgegenkommen. Unmittelbar vor den Tod Christi, in die letzten Augenblicke des Sterbenden verlegt hat die Scene mit den beiden Schächern besondere Bedeutung: auch im Evangelium des Johannes, das die typischen Andeutungen des Lucasevangeliums an so

1) Strauss, L. J. I, 567. De Wette, exeget. Hdb. z. d. St.

2) Auch der anonyme Verf. der eben genannten Schrift spricht S. 197. die Vermuthung aus, dass der begnadigte Schächer die Heidenwelt, der lästernde Schächer das Judenthum dem Gekreuzigten gegenüber repräsentiren solle.

manchen Punkten aufgenommen und weiter verfolgt hat [1]), treten die Hellenen auf, als die Stunde gekommen ist (XII, 20 ff.) [2]).

Eine ähnliche parabolische Bedeutung, nur dass er von einer andern Seite den Gegensatz des judaistischen und paulinischen Christenthums erfasst und darstellt, hat der Vorfall mit Maria und Martha (X, 38 ff.) [3]). Ohne die Erzählung in ihrer Geschichtlichkeit anfechten zu wollen — obwohl der Vorgang selbst, buchstäblich gefasst, an einer gewissen innern Unwahrscheinlichkeit leidet — so kann doch so viel mit Bestimmtheit behauptet werden, dass der Evangelist ein gewisses dogmatisches Interesse mit ihr verband. Die Maria, die *παρακαθίσασα παρὰ τȣ̀ς πόδας τȣ͂ Ἰησȣ͂ ἀκȣ́ει τὸν λόγον αὐτȣ͂*: die Martha, die mit Dienstleistungen sich abmühend *μεριμνᾷ καὶ τυρβάζεται περὶ πολλά* — diess ist ganz derselbe Gegensatz der *ἀκρόασις λόγȣ* und der *ποίησις ἔργȣ*, in welchem der Verfasser des Jacobusbriefs, freilich von dem entgegengesetzten Ende aus die Sache anfassend, das Verhältniss des jüdischen und paulinischen Christenthums abgebildet und ausgesprochen sieht; und der Vorwurf, mit dem die eine Schwester sich gegen die andere wendet: *κύριε, ȣ̓ μέλει σοι, ὅτι ἡ ἀδελφή μȣ μόνην με κατέλιπε διακονεῖν; εἰπὲ ȣ͂ν αὐτῇ, ἵνα μοι συναντιλάβηται* ist ganz derselbe Vorwurf des trägen werklosen Begriffsglau-

1) Hierüber ist bes. Zeller zu vergleichen a. a. O. S. 86 ff.

2) Vgl. zum Vorstehenden meine kritisch-exegetischen Miscellen, Theol. Jahrbb. 1842, IV, 802. Bei den Alten finden sich überhaupt mannigfache allegorische Deutungen der figura crucis, unter anderen die unserer Stelle in gewisser Beziehung analoge Idee, die ausgespannten Arme des Gekreuzigten bedeuten die Vereinigung der Juden und Heiden im Christenthum. Die betreffenden Stellen habe ich unten in dem Abschnitte über den Epheserbrief zusammengestellt.

3) Zum Folgenden vgl. Zeller a. a. O. S. 85 f. Der Ungenannte in der oben angef. Schrift S. 88.: „Martha ist Petrus, Maria ist Paulus."

bens, den ebenfalls der Jacobusbrief, aber auch andere Schriften ähnlicher Denkweise gegen das paulinische Glaubenschristenthum aussprechen. Wenn nun Christus selbst sich über diesen Streit der beiden Schwestern entscheidend dahin äussert, dass er der Einen die Mahnung giebt, nur Eins thue Noth, der andern die Versicherung, sie habe das gute Theil erwählt, das ihr trotz aller Einreden der Schwester bleiben werde: so sollen diese Schlussworte der Erzählung ohne Frage die praktische Lehre enthalten, die der Evangelist in Beziehung auf die damalige Controverse des Werk- und des Glaubenschristenthums besonders einzuschärfen für nöthig hält. Nicht die *διακονία τȣ̃ θανάτȣ ἐν γράμμασιν ἐντετυπωμένη ἐν λίθοις*, sondern die *διακονία τȣ̃ πνεύματος* (2 Cor. III, 7. 8,), nicht der äusserliche zerstreuende Gesetzesdienst, sondern die vertrauensvolle Hingabe des Gemüths sey das wahre Christenthum. Die Warnung vor dem *περισπᾶσθαι περὶ πολλὴν διακονίαν*, vor dem *μεριμνᾷν καὶ τυρβάζεσθαι περὶ πολλὰ* war allerdings an ihrem Platze, so lange von der judaistischen Richtung, wie uns die Clementinen sagen, nicht nur der *νόμος* überhaupt, sondern selbst noch das mosaische Ritualgesetz für verbindlich erachtet und auch den Heidenchristen aufgenöthigt wurde.

Ausser diesen Erzählungen und Redestücken, die theils direct, theils symbolisch gewandt in das Verhältniss des paulinischen und jüdischen Christenthums eingreifen, und dieses Verhältniss von paulinischen Gesichtspunkten aus vermittelnd beleuchten, hat der Evangelist noch eine Reihe eigenthümlicher Sprüche und Parabeln, in denen sich das Charakteristische der paulinischen Denkweise und Lehre in ihrem Gegensatze gegen das Judaistische schwer verkennen lässt [1]. So XVI, 16.: *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται ἕως Ἰωάννȣ* (abweichend von Matth. XI, 13.) — unverkennbar die paulinische Ansicht

1) Zum Folgenden Zeller a. a. O. S. 78 f.

vom Gesetz. So XVII, 20. 21.: ὀυκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τȣ̃ θεȣ̃ μετὰ παρατηρήσεως, ȣ̓δὲ ἐρȣ̃σιν· ἰδοὺ ὧδε, ἤ, ἰδοὺ ἐκεῖ· ἰδοὺ γὰρ, ἡ βασιλεία τȣ̃ θεȣ̃ ἐντὸς ὑμῶν ἐςιν — wogegen das Judenchristenthum ein äusserliches Kommen Christi in seiner Herrlichkeit, ein sichtbares Niedersteigen des himmlischen Jerusalems erwartete. So XVII, 10.: ȣ̃τω καὶ ὑμεῖς, ὅταν ποιήσητε πάντα τὰ διαταχθέντα ὑμῖν, λέγετε· ὅτι δȣ̃λοι ἀχρεῖοί ἐσμεν· ὅτι ὃ ὠφείλομεν ποιῆσαι, πεποιήκαμεν — ganz im Gegensatz gegen jene jüdische Werkgerechtigkeit und jenen jüdischen Verdienststolz, den so viele litterarische Erzeugnisse der judaistischen Richtung athmen, namentlich im Gegensatz gegen die Theorie von einem überflüssigen Verdienst, die uns schon in der ältesten Zeit im Hirten des Hermas ausgebildet entgegentritt [1]). So die Rede über die gemordeten Galiläer XIII, 1 ff., gerichtet gegen den jüdischen, mit der gesetzlichen Werkgerechtigkeit und der juridischen Weltanschauung dieses Volks so eng zusammenhängenden Vergeltungsglauben. So die Parabel von der verlorenen Drachme (XV, 8 — 10.), vom Zöllner und Pharisäer (XVIII, 9 — 14.), die Erzählung von Zacchäus (XIX, 1 — 10.), von der Salbung Jesu durch eine Sünderin (VII, 36 — 50.), die oben besprochene vom Schächer am Kreuz (XXIII, 39 — 43.) — Stücke, gegen die sich zum Theil von Seiten der historischen Kritik Manches einwenden lässt, die aber in diesem Falle nur um so deutlicher das dogmatische Interesse des Evangelisten beurkunden, die Barmherzigkeit Gottes gegen heilsbedürftige und bussfertige ἁμαρτωλοὶ ans Licht zu stellen, die jüdische Selbstgerechtigkeit zu demüthigen, die vorzugsweise Befähigung reuiger Sünder für's Reich Gottes durch die bestimmtesten und wiederholtesten Erklärungen Christi selbst zur Anerkennung zu

1) Lib. III, 5, 3.: si praeter ea, quae mandavit dominus, aliquid boni adjeceris, magnam tibi dignitatem acquires. S. oben Bd. I. S. 335 f.

bringen, kurz, die paulinischen Grundsätze auch in dieser Beziehung gegen das judaistische Vorurtheil aufrecht zu erhalten.

Dass endlich der Bericht unseres Evangeliums über die Einsetzung des Abendmahls an die paulinische Darstellung im ersten Briefe an die Corinthier sich anschliesst, ist schon vielfach bemerkt worden, und zeugt wenigstens für die Achtung des Evangelisten vor der persönlichen Auctorität des Heidenapostels [1]). Bemerkenswerth an diesem Berichte ist ausserdem bei näherer Vergleichung desselben mit dem matthäischen namentlich der Umstand, auf den noch aufmerksam gemacht seyn möge, dass Lucas, ganz in paulinischem, antijüdischem Interesse, das Abendmahl möglichst vom Passah abzulösen und als neue Stiftung erscheinen zu lassen sucht [2]). Bei Matthäus ist dieses Mahl noch ganz das alte jüdische Passahmahl, nur, dass die typische Beziehung auf den sündentilgenden Tod Christi hinzukommt. Lucas dagegen lässt die Einsetzungsworte *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*, die Matthäus nicht hat, auf den Ausspruch Christi V. 16, der das bisherige Passah für abgethan erklärt, folgen, und giebt damit dem letzten Mahle nicht die Bedeutung eines auch für

1) In der Rede Jesu bei der Aussendung der Siebenzig könnte die Stelle X, 19.: *ἰδοὺ δίδωμι ὑμῖν τὴν ἐξουσίαν τοῦ πατεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων* gleichfalls eine Hindeutung auf Paulus (Ap.-Gesch. XXVIII, 1 — 6.) enthalten und im Sinne des Evangelisten ein legitimirendes Merkmal des Missionsberufs dieses Apostels seyn, vgl. die Schrift: Die Evangelien u. s. w. S. 26 f. Ebendaselbst S. 78. wird nicht ohne Schein bemerkt, dass auch die Stelle Luc. IX, 48 ff.: — *ὁ γὰρ μικρότερος ἐν πᾶσιν ὑμῖν ὑπάρχων, οὗτος ἔσται μέγας. Ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰωάννης εἶπεν· ἐπιστάτα, εἴδομέν τινα ἐπὶ τῷ ὀνόματί σου ἐκβάλλοντα τὰ δαιμόνια· καὶ ἐκωλύσαμεν αὐτὸν, ὅτι οὐκ ἀκολουθεῖ μεθ' ἡμῶν. Καὶ εἶπε πρὸς αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς· μὴ κωλύετε· ὃς γὰρ οὐκ ἔστι καθ' ὑμῶν, ὑπὲρ ὑμῶν ἐστιν*, eine Stelle, die Matthäus nicht hat, eine apologetische Beziehung auf Paulus enthalten könnte.

2) Vgl. die eben angef. Schrift S. 181.

die Zukunft verbindlichen jüdischen Passahmahls, sondern diejenige eines neuen von Christus selbst zu seinem Gedächtnisse eingesetzten Sacraments.

B. Der eben erörterten Reihe paulinischer Stücke und Lehrelemente, die das Lucasevangelium vor den andern Synoptikern voraus hat, steht nun — neben der gemeinsamen synoptischen Ueberlieferung — eine andere Reihe judenchristlicher Erzählungen und Reden, mit welchen das Evangelium durchwoben ist, gegenüber. Diese andere dem Judaismus zugekehrte Seite, durch welche dem paulinischen Grundeindruck des Evangeliums seine Schärfe benommen werden sollte, ist nun in Betracht zu ziehen. — Sie ist nicht so bemerklich, wie die dem Paulinismus zugekehrte, aber darum doch nicht zu übersehen.

Gleich die Vorgeschichte hat nach Inhalt und Sprache ein auffallend jüdisches Gepräge, und weist offenbar auf judenchristliche Quellen zurück. Schon der Umstand, dass neben der Vorgeschichte des Messias auch die Vorgeschichte des Täufers, des letzten Propheten, mit so grosser Ausführlichkeit gegeben und die Geburtsgeschichte des Messias selbst sowohl chronologisch als verwandtschaftlich so eng mit ihr verkettet wird, deutet auf ein dogmatisches Interesse hin, wie nur ein Judenchrist es haben konnte; nicht minder die Genauigkeit, mit welcher die Erfüllung des Ritualgesetzes, die pünktliche Vollziehung der Beschneidung, die Darbringung der Erstlingsopfer, erzählt und geschildert wird; ferner das Wohlgefallen, mit welchem der Verfasser der nasiräischen Enthaltsamkeit des Täufers gedenkt [1]); ebenso die Huldigung, die dem neugebornen Messias in so vorherrschend jüdisch-particularistischem Sinne von gesetzlich frommen Israeliten, von Simeon und Hanna dargebracht wird; vor allem die ganze

1) Cap. I, 15.: ἔςαι γὰρ μέγας ἐνώπιον κυρίȣ· καὶ οἶνον καὶ σίκερα ȣ̓ μὴ πίῃ· καὶ πνεύματος ἁγίȣ πλησθήσεται κτλ.

christologische Auffassung, die durch die Vorgeschichte und ihre alttestamentlichen Hymnen hindurchgeht [1]): überall wird das jüdische Moment hervorgekehrt und Christus geflissentlich, vielleicht um möglichen Einwürfen der Juden zu begegnen [2]), als vollkommener Jude geschildert. Dass das Geschlechtsregister im dritten Capitel ebionitischen Ursprungs ist, darf als ausgemacht angesehen werden.

Aecht ebionitisch ist ferner die durchs ganze Evangelium hindurchgehende Entgegensetzung des *αἰὼν ȣ̃τος* und *αἰὼν μέλλων*, des satanischen Reichs und des Reichs Christi. Sie wird am stärksten ausgesprochen in der Versuchungsgeschichte IV, 6 f., wo der Teufel, indem er dem Messias *πάσας τὰς βασιλείας τῆς οἰκȣμένης* zeigt, demselben erklärt: *σοὶ δώσω τὴν ἐξȣσίαν ταύτην ἅπασαν καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν· ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται, καὶ ᾧ ἐὰν θέλω, δίδωμι αὐτήν.* Dass der Teufel der Herr der gegenwärtigen, Christus der Herr der künftigen Welt sey, ist ein bekanntes Theologumenon der gnostischen Ebioniten [3]). Aber nicht nur die Versuchungsgeschichte, auch die ganze übrige evangelische Geschichte hat der dritte Evangelist unter diesen Gesichtspunkt gestellt,

1) Cap. I, 32.: *ȣ̃τος ἔςαι μέγας· καὶ δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς τὸν θρόνον Δαυῒδ τȣ̃ πατρὸς αὐτȣ̃· καὶ βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακὼβ εἰς τȣ̀ς αἰῶνας κτλ.* Ebenso I, 54. 68.: *ὁ θεὸς τȣ̃ Ἰσραὴλ ἐποίησε λύτρωσιν τῷ λαῷ αὐτȣ̃· καὶ ἤγειρε κέρας σωτηρίας ὑμῖν ἐν τῷ οἴκῳ Δαβὶδ τȣ̃ παιδὸς αὐτȣ̃, καθὼς ἐλάλησε κτλ.* Auch II, 34.

2) Ammon, Fortbildung des Christenthums I, 217. Aehnlich Phil. III, 5.: *περιτομῇ ὀκταήμερος κτλ.*

3) Hom. XV, 7.: *ὁ τῆς ἀληθείας προφήτης παρὼν ἐδίδαξεν ἡμᾶς, ὅτι τῶν ὅλων δημιȣργὸς καὶ θεὸς δυσί τισιν ἀπένειμε βασιλείας δύο, ἀγαθῷ τε καὶ πονηρῷ, δοὺς τῷ μὲν κακῷ τȣ̃ παρόντος κόσμȣ τὴν βασιλείαν, τῷ δὲ ἀγαθῷ τὸν ἐσόμενον ἀΐδιον αἰῶνα,* und sonst. Epiph. Haer. XXX, 16.: *δύο τινὰς συνιςᾶσιν* (die Ebioniten) *ἐκ θεȣ̃ τεταγμένȣς, ἕνα μὲν τὸν Χριςὸν, ἕνα δὲ τὸν διάβολον. Καὶ τὸν μὲν Χριςὸν λέγȣσι τȣ̃ μέλλοντος αἰῶνος εἰληφέναι τὸν κλῆρον, τὸν δὲ διάβολον τȣ̃τον πεπιςεῦσθαι τὸν αἰῶνα.*

und als fortlaufenden Kampf des Messias mit dem Satan und seinem Reich aufgefasst. Der Parallelismus des Göttlichen und Satanischen kommt auf allen Punkten zu Tag. Wie Engel es sind, die Christum ins Leben einführen (II, 9.), die in der tiefsten Versuchung seine Göttlichkeit beglaubigen (XXII, 43.), die sein Grab öffnen und die Auferstehung verkündigen (XXIV, 4 ff.), die ihn bei der Himmelfahrt begleiten (Ap.Gesch. I, 10.), so tritt auf der andern Seite diesem göttlichen Reich das Reich der Finsterniss gegenüber, der Satan selbst, die Dämonen unter ihrem Haupte Beelzebub, endlich sein menschlicher Anhang, die Juden, und vor Allen der Verräther, das besondere Werkzeug des Satans. Der Satan als der eigentliche Feind des Messias und seines Reichs ist es, der Jesum, wie beim Eintritt in seine Laufbahn, so durch diese ganze Laufbahn hindurch (*ἀπέςη ἄχρι καιρȣ̃* IV, 13.) versucht, der seine Jünger in der letzten entscheidenden Stunde zu verführen trachtet (*σινιάσαι ὡς τὸν σῖτον* XXII, 31.), der endlich im Verräther sich gleichsam incarnirt, um den Messias zu verderben (*εἰςῆλθεν ὁ Σατανᾶς εἰς Ἰȣ́δαν* XXII, 3.). Dagegen sieht aber auch schon Christus in prophetischem Schauen den Herabsturz des Satans vom Himmel und die Vernichtung des Reichs der Finsterniss (X, 18.). Diese Parallelisirung des Messianischen und Dämonischen, diese Auffassung des Christenthums als einer Mittelanstalt, durch welche das Reich des Satans gebrochen werden soll, liegt zwar auch den synoptischen Evangelien überhaupt, weiterhin den Schriften Justins und andern im Ebionitismus wurzelnden Erzeugnissen der ältesten christlichen Litteratur zu Grund, aber sie tritt nirgends so bestimmt und charakteristisch hervor, als im Evangelium des Lucas.

Der ebionitische Gegensatz des *αἰὼν ȣ̃τος* und *αἰὼν μέλλων* zeigt sich ferner in den Ansichten unseres Evangeliums vom irdischen Reichthum. Es verwirft denselben unbedingt und

aufs entschiedenste [1]). Die Makarismen und Anathematismen der Bergpredigt z. B., die Lucas gegenüber von Matthäus ohne Zweifel in der ursprünglichen Fassung giebt [2]), sprechen diese Anschauung aufs Stärkste aus (VI, 20 ff.: *μακάριοι οἱ πτωχοὶ, ὅτι ὑμετέρα ἐςὶν ἡ βασιλεία τȣ̃ Θεȣ̃· μακάριοι οἱ πεινῶντες νῦν κτλ. μακάριοι οἱ κλαίοντες νῦν, ὅτι γελάσετε· — πλὴν ȣ̓αὶ ὑμῖν τοῖς πλȣσίοις, ὅτι ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν· ȣ̓αὶ ὑμῖν οἱ γελῶντες νῦν, ὅτι πενθήσετε καὶ κλαύσετε κτλ.*). Nur eine parabolische Einkleidung derselben Anschauung ist die Erzählung vom reichen Mann (XVI, 19 ff.): denn dieser Reiche wird, wie jetzt allgemein anerkannt ist [3]), nicht gestraft um seiner Hartherzigkeit willen — dieser Punkt, der die Bedeutung der ganzen Parabel ändern müsste, wird vielmehr mit keinem Worte berührt — sondern weil er reich war; der ihm gegenüberstehende Arme wird nicht selig um seiner Frömmigkeit willen, sondern weil er arm war; das Verbrechen des Einen besteht nur im Reichthum, (der desshalb XVI, 9 ff. schlechtweg als *μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας* bezeichnet wird), das Verdienst des Andern nur in der Armuth, und als Maasstab bei der künftigen Vergeltung gilt nicht das in diesem Leben gethane Gute und verübte Böse, sondern das hier erlittene Uebel und genossene Gute — eine Weltansicht, von der es überflüssig wäre, durch weitere Belege darzuthun, dass sie, ein Erbtheil des Essäismus, specifisch ebionitisch und eines der Grundthemen der clementinischen Homilieen ist.

Jüdische Vorstellungen von Lohn und Vergeltung, zusammenhängend mit der ebionitischen Ansicht vom Verhältniss des *αἰὼν ȣ̔̃τος* und *μέλλων* erkennen wir ferner in Aussprüchen, wie VI, 35.: *ἀγαπᾶτε τȣ̀ς ἐχθρȣ̀ς ὑμῶν, καὶ ἀγαθοποιεῖτε καὶ δανείζετε μηδὲν ἀπελπίζοντες· καὶ ἔςαι ὁ μισθὸς*

1) Strauss, Leben Jesu I, 603 ff. De Wette, Einl. ins N. T. S. 152.
2) S. oben Bd. I. S. 256.
3) Strauss, L. J. I, 670. De Wette, exeget. Hdb. z. d. St.

ὑμῶν πολὺς, καὶ ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίϛȣ κτλ., und in Parabeln, wie die vom ungerechten Haushalter, wo gleichfalls (vgl. namentlich XVI, 9.) die Wohlthätigkeit von Seiten ihres Nutzens, in Beziehung auf den künftigen Lohn, der mit ihr verknüpft sey, empfohlen wird — ganz im Widerspruch mit andern paulinischen Stücken des Evangeliums, z. B. Aussprüchen, wie XVII, 7 — 10, wo ausdrücklich eingeschärft wird, dass der Mensch, selbst wenn er Alles gethan, doch gegenüber von Gott keine Ansprüche erheben dürfe. Dass übrigens die ganze Parabel vom ungerechten Haushalter aus einer ebionitischen Grundschrift stammt, beurkundet schon ihre unverholene unbedingte Verdammung des Reichthums (μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας, μαμωνᾶς ἄδικος).

Ein weiterer Zug, der in unserem Evangelium an den Essäismus erinnert, ist die Ausdrücklichkeit und Gleichförmigkeit, mit welcher Jesus an mehreren Stellen — ohne pragmatischen Zweck oder sonst welche historische Nöthigung — als betend aufgeführt wird (III, 21. V, 16. VI, 12. IX, 18. 29. XI, 1.). Auch einige auf die Wirksamkeit des Gebets bezügliche Parabeln, die Lucas allein hat, lassen darauf schliessen, dass der Verfasser jener Stücke besonderes Gewicht auf das Beten legt. Dass nun dieser Umstand an und für sich noch nicht als Merkmal ebionitischer Denkweise geltend gemacht werden darf, versteht sich von selbst: den zum Theil befremdlichen Charakter jener Gebetsparabeln jedoch (namentlich derjenigen XI, 5 ff.) näher erwogen und mit andern ascetischen Elementen des Evangeliums zusammengehalten, deutet doch Alles auf ähnliche Vorstellungen vom Gebet, wie sie dem Briefe des Jacobus eigen sind (V, 14 f.), wo sie ohne Zweifel ebenfalls mit der ebionitischen Grundanschauung des ganzen Schreibens zusammenhängen.

Endlich hat Lucas aus den von ihm benützten Grundschriften manches Judenchristliche — ob mit Bewusstseyn oder aus Mangel an Folgerichtigkeit, möge dahin gestellt

bleiben — in sein eigenes Evangelium herübergenommen. So die Anweisung an den geheilten Aussätzigen: *δεῖξον σεαυτὸν τῷ ἱερεῖ καὶ προσένεγκε περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου, καθὼς προσέταξε Μωϋσῆς εἰς μαρτύριον αὐτοῖς* (VI, 14. cl. Matth. VIII, 4. Marc. I, 44.) So die Verweisung des *νομικὸς*, der Christum fragt, womit er sich das ewige Leben erwerben könne, auf den *νόμος* X, 25 ff. So namentlich die bekannte mit der matthäischen (V, 18.) im Wesentlichen zusammenfallende Stelle über die ewige Gültigkeit des mosaischen Gesetzes XVI, 17.: *εὐκοπώτερόν ἐςὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρελθεῖν, ἢ τοῦ νόμου μίαν κεραίαν πεσεῖν.* So — neben der Aussendung der Zwölfe — die Verheissung an die Jünger, sie werden im künftigen Reich auf Stühlen sitzend die zwölf Stämme Israels richten (Luc. XXII, 30. cl. Matth. XIX, 28.) und Aehnliches.

C. Es könnte scheinen, als ob durch Stellen der letztern Art die innere Einheit des Evangeliums zerstört, seine dogmatische Haltung unsicher gemacht würde. Diess ist allerdings bis zu einem gewissen Grade der Fall: ein streng und folgerichtig durchgeführter Paulinismus ist in unserem Evangelium nicht zu suchen [1]). Aber der paulinische Grundton und Grundcharakter des Evangeliums ist doch überall, er ist auch durch diese judenchristlichen Bestandtheile hindurchzuhören: man bemerkt auch in ihnen an manchem sprechenden Zuge die nachbessernde Hand des Pauliners: man sieht, wie der Verfasser auch da, wo er judenchristliche Grundschriften benützte, durch Auslassungen, durch eingeflochtene Andeutungen, durch mildernde Zusätze das Judaisirende ins Paulinische umzubiegen bestrebt gewesen ist.

1) Auch dem Verfasser der Schrift: Die Evangelien, ihr Geist u. s. w. ist es bei allem Aufwand von Scharfsinn und Combinationsgabe doch nicht gelungen, sämmtliche Abweichungen des dritten Evangeliums vom ersten auf eine den Unbefangenen überzeugende Weise zu motiviren, und aus dem Tendenzcharakter des Lucas zu erklären. Eine gewisse Zufälligkeit und Absichtslosigkeit ist in einem Theile dieser Abweichungen durchaus anzuerkennen.

Als absichtlich und tendenzmässig ausgelassen kann man alle diejenigen Stellen des Matthäusevangeliums ansehen, in welchen jüdisch-partikularistische Vorstellungen ausgesprochen oder ähnlich lautende Reden Christi überliefert werden. So fehlt namentlich die Erzählung vom kananäischen Weib, die von beiden andern Synoptikern überliefert wird (Matth. XV, 21 ff. Marc. VII, 24 ff.), und in welcher Matthäus den Ausspruch Christi berichtet ὀκ ἀπεςάλην, εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκȣ Ἰσραήλ (XV, 24.). So fehlt die Anweisung des Matthäus an die Zwölf: εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε καὶ εἰς πόλιν Σαμαρειτῶν μὴ εἰςέλθητε· πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκȣ Ἰσραήλ (X, 5. 6.), sicher in Folge absichtlicher Auslassung: denn der Text des Lucas läuft vor wie nach parallel mit demjenigen des Matthäus fort. So fehlt in der Parabel vom Hochzeitmahl, zu dem die Bettler von den Strassen und Zäunen zusammengeholt werden, weil die Geladenen nicht kommen (Matth. XXII, 1—14. Luc. XIV, 16—24.), der Schlusssatz des Matthäus, die Ausstossung des Gasts, der ohne hochzeitlich Kleid erscheint: der ursprüngliche Concipient dieser Parabel will es zwar zulassen, dass die Heiden zum Reich Gottes eingeladen werden, aber nur für den Fall, dass die Juden die Einladung ablehnen, und nur unter der Bedingung, dass die Heiden nicht als solche, nicht als Heiden ins Reich Gottes eingehen, sondern dass sie vorher Juden werden, das Kleid jüdischer Gesetzesgerechtigkeit anziehen — eine Bedingung und eine Cautele, die natürlich der dritte Evangelist nicht anerkennen konnte, wesswegen er jenen Schlusssatz streicht und die ganze Parabel in eine mehr paulinische Form giesst. So fehlt in den eschatologischen Reden die Anweisung, zu beten, dass die Flucht nicht am Sabbath stattfinde (ἵνα μὴ γένηται ἡ φυγὴ ὑμῶν σαββάτῳ Matth. XXIV, 20. cl. Luc. XXI, 23 f.). So fehlt — in diesem Fall zwar nicht im Interesse der paulinischen Lehre, aber im Interesse seiner Person und sicherlich absichtlich — alles Das-

jenige, was Matthäus Cap. XVI. zu Gunsten des Apostelfürsten berichtet, seine Seligpreisung, das ihm verliehene Vorrecht und die an seine Person geknüpften Verheissungen; es fehlt das auszeichnende πρῶτος, womit Matthäus in seinem Apostelkatalogen den Petrus einführt (Matth. X, 2. cl. Luc. VI, 14.); es fehlen manche andere untergeordnete Züge des ersten Evangeliums, die den Zweck haben, den Vorrang dieses Apostels vor den übrigen Aposteln ans Licht zu stellen [1]). Im gleichen Interesse fehlt an dem Matthäischen καθίσεσθε καὶ ὑμεῖς ἐπὶ δώδεκα θρόνȣς κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τȣ̃ Ἰσραήλ (XIX, 28.) das erstere δώδεκα, und die Worte des Lucas lauten nun καθίσεσθε ἐπὶ θρόνων κρίνοντες κτλ. (XXII, 30.). Nicht zufällig ist es wohl auch, dass Lucas die matthäischen Worte ἀπὸ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννȣ τȣ̃ βαπτιςȣ̃ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τῶν ȣ̓ρανῶν βιάζεται καὶ βιαςαὶ ἁρπάζȣσιν αὐτήν Matth. XI, 12. übergeht: denn dieser Ausspruch hatte ursprünglich aller Wahrscheinlichkeit nach eine polemische Beziehung auf die paulinische Wirksamkeit und Heidenpredigt, als welche das Himmelreich gewaltthätig den Juden entziehe und den Heiden zuwende: als einen Raub am Volke der Verheissung sah namentlich die römische Gemeinde, wie uns der Römerbrief erkennen lässt, die vorzeitige Bekehrung der Heidenwelt an.

Aber auch diejenigen judenchristlichen Stücke, die Lucas wirklich aufgenommen hat, sind meist so gewendet, dass sie irgend wie eine Hindeutung auf paulinische Ideen enthalten, oder in eine paulinische Pointe auslaufen. Allerdings tragen z. B. die Hymnen der Vorgeschichte einen vorherrschend alttestamentlichen Charakter, aber doch sind auch ihnen bemerkenswerthe Winke über die Bestimmung des Christenthums für die Heiden eingeflochten (II, 31 f.); allerdings weist dasjenige, was über die Geburt und Vorgeschichte des Täufers berichtet wird, auf ein judenchristliches Interesse

1) Vgl. die Schrift: Die Evangelien u. s. w. S. 18 ff.

hin, aber doch wird auch hier der universalistische Charakter des Evangeliums in eigenthümlicher Weise dadurch gewahrt, dass in die Beziehung des Täufers auf Christus seine eigentliche höchste Bestimmung gesetzt [1]), dass mit unverkennbarem Nachdruck hervorgehoben wird, der jüdische Prophet habe eben nur die Rolle des Vorläufers spielen sollen (I, 17. 41. 43. 76 f.) [2]). Allerdings wird mit einer eines Juden würdigen Genauigkeit ausgeführt, wie am neugebornen Christus das Ritualgesetz, namentlich das Gesetz der Beschneidung, vollständig erfüllt worden sey: aber nur, wie es scheint, um anzudeuten, dass Christus, weil die vollständige Erfüllung, eben darum auch das Ende des Gesetzes (*τέλος νόμȣ* Röm. X, 4.) sey. Allerdings ist die Genealogie ebionitischen Ursprungs: aber bis auf Adam zurückgeführt gewinnt sie neben ihrer jüdisch-theokratischen auch eine universalistische Bedeutung. Allerdings stammt die Aussendung der Zwölfe aus einer particularistischen Anschauung vom Christenthum: aber in der ungleich stärker betonten und mit Vorliebe ausgeführten Aussendung der Siebzig wird ihr ein nachdrückliches universalistisches Gegengewicht gegeben. Allerdings gehört der Spruch von der ewigen Gültigkeit des Gesetzes, den Lucas beibehalten hat (XVI, 17.: *εὐκοπώτερόν ἐςι, τὸν ȣρανὸν καὶ τὴν γῆν παρελθεῖν, ἢ τȣ̃ νόμȣ μίαν κεραίαν πεσεῖν*), noch ganz der alten judenchristlichen Anschauung an, aber der Evangelist hat ihn, ganz aus seinem ursprünglichen Contexte gerissen, in eine Umgebung gestellt, in welcher er eine wesentlich andere oder wenigstens unschädlichere Bedeutung erhält. In seinem jetzigen Zusammenhange (vgl. V. 16. 19 ff. 29.) besagt er nicht sowohl diess, dem jüdischen Ritualgesetze komme eine fortdauernde, unverbrüch-

1) Schleiermacher, über den Lucas S. 24.

2) Zeller a. a. O. S. 72 f. Aehnliche Bedeutung haben die Johannesjünger in der Ap.Gesch.

liche Gültigkeit zu, als diess, der Mosaismus als Vorbereitungsanstalt aufs Christenthum werde seine vollkommene teleologische Erfüllung finden. Ueberhaupt fasst Lucas, hierin ganz im Gegensatze gegen Matthäus, das Christenthum nicht sowohl als gesetzliche, sondern als prophetische Erfüllung und Verwirklichung des A. T.'s [1]).

Ein merkwürdiges Beispiel, wie der Verfasser des Evangeliums älteren ebionitischen Stücken, die er aufnimmt, durch Umbildungen und Zusätze ihre ursprüngliche Bedeutung zu nehmen und sie unter andere Gesichtspunkte zu bringen bestrebt ist, ist die Parabel vom reichen Mann [2]). Sie besteht aus zwei heterogenen Bestandtheilen, dem ursprünglichen

1) Nicht ohne Schein ist, was der Ungenannte, S. 73. der oben angef. Schrift, zur Verklärungsgeschichte bemerkt. Lucas hat hier nämlich IX, 31. die eigenthümliche Bemerkung, die beiden Männer, die mit Jesu gesprochen hätten, hätten ihm den Ausgang angekündigt, den er in Jerusalem erfüllen sollte (*οἱ ὀφθέντες ἐν δόξῃ ἔλεγον τὴν ἔξοδον αὐτȣ̃, ἣν ἔμελλε πληρȣ̃ν ἐν Ἰερȣσαλήμ*). Matthäus dagegen hat nur: *καὶ ἰδȣ̀ ὤφθησαν αὐτοῖς Μωϋσῆς καὶ Ἠλίας μετ' αὐτȣ̃ συλλαλȣ̃ντες* (XVII, 13). Diese Differenz erklärt der Ungenannte so. „Nach der unbestimmten Angabe des Matthäus, dass Moses und Elias mit Jesu gesprochen hätten, liegt es sehr nahe, zu glauben, Moses, der erste Urheber, und Elias, der glühendste Verfechter des jüdischen Gesetzes, hätten an Jesum, als den dritten Genossen in ihrem Werke, Gesetzesaufträge gelangen lassen, und ihm zum Bewusstseyn geführt, wie sein Geist und ihr Geist, sein Werk und ihr Werk ganz das Gleiche sey. Einer solchen Meinung baut daher Lucas mit der IX, 31. gemachten Angabe, dass sie Christo nur seinen Tod verkündet hätten, vor; er verfolgt dabei zugleich das paulinische Interesse, den Kreuzestod Christi zu verherrlichen, indem er die beiden grossen Gesetzesmänner ausdrücklich für diese Verkündigung abgeordnet seyn lässt, und damit deutlich zu verstehen giebt, dass gerade der Ausgang Christi, sein Kreuzestod als der eigentliche Ziel- und Glanzpunkt seines Werkes zu betrachten sey."

2) Ich stimme in der Auffassung derselben ganz mit der von Zeller nachträglich gegebenen Erklärung (Theol. Jahrb. 1843, 3, 626 f.) überein, unabhängig von ihm zur gleichen Ansicht gelangt.

Grundstock XVI, 19—26 und einer späteren Zuthat des Evangelisten V. 27—31. Nach ihrer ursprünglichen Fassung war sie nichts anderes als ein Commentar zu den Makarismen und Anathematismen der Bergpredigt: *μακάριοι οἱ κλαίοντες νῦν· ὅτι γελάσετε· καὶ ὑμῖν τοῖς πλουσίοις· ὅτι ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν· καὶ ὑμῖν οἱ γελῶντες νῦν· ὅτι πενθήσετε καὶ κλαύσετε* (VI, 21. 25). Ganz übereinstimmend mit diesen ebionitischen Sätzen macht Abraham dem Reichen als Erklärungsgrund seiner jetzigen Qual bemerklich: *τέκνον, μνήσθητι, ὅτι ἀπέλαβες τὰ ἀγαθά σου ἐν τῇ ζωῇ σου, καὶ Λάζαρος ὁμοίως τὰ κακά· νῦν δὲ ὅδε παρακαλεῖται, σὺ δὲ ὀδυνᾶσαι* (V. 25). Besteht hiernach das Verbrechen des Reichen, um dessen willen er im *αἰὼν μέλλων* gequält wird, nicht in dem während seines irdischen Lebens verübten Bösen, sondern in dem hier genossenen Guten, in seinem Reichthum: so wird im zweiten Abschnitt der Parabel (V. 27—31) vielmehr ein ganz anderer Grund seines unglücklichen Schicksals angegeben, nämlich sein Unglaube an das von Moses und den Propheten Geweissagte, *ὅτι ἔχων Μωϋσέα καὶ τοὺς προφήτας οὐκ ἤκουσεν αὐτῶν*, — also mit andern Worten sein Unglauben an den Messias. Man sieht, wie die Parabel von V. 27 an in ganz anderem Sinne, unter einem antijüdischen Gesichtspunkt fortgesponnen wird. Der reiche Mann, der Mosen und die Propheten hat, aber nicht auf sie hört, und darum im *αἰὼν μέλλων* Qual leidet, wird jetzt zum Symbol des jüdischen Volks, das, mitten in der Fülle göttlicher Segnungen, Offenbarungen und Weissagungen verstockt und ungläubig bleibt gegen das geweissagte Heil; der Arme, der vor den Pforten des Reichen sitzt voll Schwären, *καὶ ἐπιθυμῶν χορτασθῆναι ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τοῦ πλουσίου*, und dem die Hunde die Schwären lecken, wird zum Abbild jener Heidenwelt, die, wie es ganz analog in der Geschichte vom kananäischen Weib heisst, *ὥσπερ τὰ κυνάρια ἐσθίοντα ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τῶν κυρίων αὐτῶν* (Matth. XV, 27), heilsbe-

dürftig mit dem Abfall sich zu sättigen wünscht, der vom Tische des begnadigten Volkes fällt. Denselben Gedanken also, den wir von unserem Evangelium mit Vorliebe verfolgt und in einer Reihe von Erzählungen, Reden und Parabeln dargestellt sehen, dass das von den Juden mit verstocktem Unglauben zurückgestossene Heil zu den Heiden übergeht, dass die ursprünglich Geladenen nicht zum Mahl kommen, sondern die Blinden, Lahmen und Bettler auf den Strassen (Luc. XIV, 16 ff.) — denselben Gedanken hat der Evangelist auch unserer ursprünglich anders gemeinten Parabel untergestellt. Wie Lazarus nach seinem irdischen Leben in den Schoos Abrahams (*εἰς κόλπον Ἀβραάμ*) kommt, so werden nun auch die Heiden, die sich heilsbegierig von den Brosamen der jüdischen Offenbarung genährt, zu rechten Abrahamssöhnen, und das jüdische Volk, das, obwohl im Besitze der Offenbarung und Verheissung, doch verstockten Sinnes erst ein *σημεῖον* verlangt, — nämlich die Wiederkunft eines Todten — um dem Messias seinen Glauben zu schenken, wird hinausgeworfen *εἰς τὸν τόπον τῆς βασάνε*. Ganz wie Matthäus genau zutreffend es ausdrückt: *λέγω δὲ ὑμῖν, ὅτι πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἥξεσι καὶ ἀνακλιθήσονται μετὰ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν ὀρανῶν· οἱ δὲ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐκβληθήσονται εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον· ἐκεῖ ἔςαι ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων* (VIII, 11 f.), oder in milderer Fassung Lucas XIII, 28: *ἐκεῖ ἔςαι ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων, ὅταν ὄψησθε Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ πάντας τὸς προφήτας ἐν τῇ βασιλείᾳ τῦ θεῦ, ὑμᾶς δὲ ἐκβαλλομένες ἔξω. Καὶ ἥξεσιν ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν, καὶ ἀπὸ Βορρᾶ καὶ Νότε· καὶ ἀνακλιθήσονται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῦ θεῦ. Καὶ ἰδὲ, εἰσὶν ἔσχατοι οἳ ἔσονται πρῶτοι· καί εἰσι πρῶτοι, οἳ ἔσονται ἔσχατοι* [1]).

1) Auf einen andern Zug der Parabel macht der ungenannte Verf. der oben angef. Schrift S. 142 aufmerksam, nämlich auf die gewiss nicht ohne Ironie so geschilderte fleischliche Zuversicht zu Abraham als Vater, die in den Anreden *Πάτερ Ἀβραάμ*

In diesem selben Sinne nun hat Lucas die Parabel vom reichen Mann, die er in einer andern evangelischen Diegese vorfand, verstanden oder jedenfalls umgebildet. — Dass der reiche Mann im Sinne des Evangelisten nichts Anderes, als das ungläubige jüdische Volk ist, würde, wenn auch nicht aus allem Uebrigen, doch unwidersprechlich aus der Erwähnung der πέντε ἀδελφοὶ, die der Reiche zu haben vorgibt (V. 28), hervorgehen. Diese πέντε ἀδελφοὶ haben offenbar dieselbe Bedeutung, wie die πέντε ἄνδρες der Samariterin im vierten Evangelium [1]. Sie bilden, mit dem reichen Mann selbst zusammengezählt, die sechs — nach andern Angaben und Zählungen sind es sieben [2] — jüdischen αἱρέσεις, die als nicht messiasgläubig der messiasgläubigen φυλὴ Ἰȣδα, dem wahren Judenthum, das auf Mosen und die Propheten hört, gegenüberstehen, die somit das ungläubige Judenthum repräsentiren. Man erinnert sich des schon früher erörterten Hegesipp'schen Fragments, in welchem ganz dieselbe Anschauung ausgedrückt ist [3].

Ueberblicken wir alle Abänderungen und Modificationen, die der Evangelist an seinen judenchristlichen Stücken angebracht hat, überhaupt alle Eigenthümlichkeiten, die wir in der Composition seines Evangeliums gewahrt haben, so tritt uns die mit seiner irenischen Tendenz zusammenhängende Halbheit seines Standpunkts klar vor Augen, — ein neuer

(V. 24. 27) und τέκνον (V. 25) liegt. »Selbst da, wo sie sich bereits aus dem Reiche Gottes durch eigene Schuld ausgestossen haben, ist ihnen das: „„wir haben Abraham zum Vater““ noch im Sinne und auf der Zunge.«

1) Vgl. hierüber meinen Montanismus S. 209 f.

2) In unserer Parabel sind vielleicht die Samariter, die Hegesipp unter seinen ἑπτὰ αἱρέσεις mitzählt, nicht gerechnet, weil in der Parabel der Unglaube an den Messias als Unglaube an die alttestamentliche Offenbarung gefasst wird, von den Samaritern aber das ἔχȣσι (Μωϋσέα καὶ) τȣ̀ς προφήτας nicht eigentlich gilt.

3) S. oben Bd. I. S. 346 f.

Beleg dafür, dass die paulinische Lehre in der nachapostolischen Zeit nie mehr wieder scharf gefasst und rein durchgeführt worden ist, sondern immer nur in katholisirender Weise, mit judenchristlichen Elementen versetzt. Nirgends ist diese Halbheit, diese Combination heterogener Prinzipien sichtbarer, als in der Genealogie: denn hier wird sie zum eigentlichen Selbstwiderspruch. Es springt in die Augen, dass ein so vollständiges, genau gegliedertes Geschlechtsregister eine höchst überflüssige Arbeit war, wenn ihre letzte Abzweckung in nichts Anderem bestand, als darin, die adamitische Abstammung Christi darzuthun: diese letztere verstand sich ja, sobald einmal genealogisch verfahren werden wollte, von selbst, ohne nähere Nachweisung der Mittelglieder. Aber der eigentliche Zweck unseres Verfassers, indem er eine ebionitische Genealogie in sein Evangelium herübernahm, nur mit der Zuthat, dass er sie bis auf Adam zurückführte, war näher der, die adamitische und davidische Abstammung darzuthun, dem universalistischen und dem jüdisch-theokratischen Interesse zu genügen, beide Gesichtspunkte, den judenchristlichen und heidenchristlichen zu combiniren. Aehnlich combinirend gibt er die Aussendung der Zwölfe und neben ihr die Aussendung der Siebzig. Eine gleiche Anerkennung der Prärogative der Juden setzt es voraus, wenn er den verirrten Sohn, nachdem er zum Vater heimgekehrt, zwar mit Freuden empfangen werden, aber doch dem Aelteren die tröstende Zusage seines bevorzugten Verhältnisses zum Vater mit den Worten gegeben werden lässt: *τέκνον, σὺ πάντοτε μετ' ἐμῦ εἶ καὶ πάντα τὰ ἐμὰ σά ἐςιν* (XV, 31). Demgemäss wird auch in der Geschichte des Zöllners Zachäus zu seinen Gunsten ausdrücklich die Rücksicht geltend gemacht, dass er ein Sohn Abrahams sey (XIX, 9 f.). Gleichfalls in irenischem Interesse geschieht es ohne Zweifel, wenn die starke Rede, die Matthäus gegen die *υἱοὶ τῆς βασιλείας* hat, und die unserem Verfasser wohl zu schroff lautete (VIII, 11 f.),

ausgelassen und in anderem Zusammenhang (Luc. XIII, 28) in gemilderter Fassung wiedergegeben wird. Auch die Stelle V, 39: καὶ ἐδεὶς πιὼν παλαιὸν, εὐθέως θέλει νέον· λέγει γάρ· ὁ παλαιὸς χρηςότερός ἐςιν — kann, wenn sie mit der vorangehenden Rede Christi überhaupt in einem innern Zusammenhange steht, nur in irenischer Bedeutung gefasst werden, als entschuldigende Rücksicht, die der Evangelist für die Allmählигkeit des Uebergangs von der alttestamentlichen auf die neutestamentliche Oekonomie, für das relative Recht der Gewöhnung gegenüber von einem allzuraschen Reformiren geltend machen will. — Aus allen diesen Zügen, die leicht noch mit ähnlichen vermehrt werden könnten, leuchtet die conciliatorische Tendenz des Evangelisten, sein Entgegenkommen gegen die Judenchristen, sein Wunsch, eine Brücke zwischen den gegnerischen Richtungen zu schlagen, unverkennbar hervor.

Alles Vorstehende zusammenfassend kommen wir auf unser ursprüngliches Urtheil zurück: das dritte Evangelium hat zum schriftstellerischen Motiv die Absicht einer Vermittlung zwischen jüdischem und paulinischem Christenthum. Seiner Grundanschauung und seinem Grundcharakter nach paulinisch sucht es dabei doch, jener Tendenz getreu, das Paulinische überall an Judenchristliches anzuknüpfen, ebenso aber auch umgekehrt das Judenchristliche ins Paulinische hinüberzuleiten. Durch diese vermittelnde Stellung zwischen entgegengesetzten Principien und Richtungen, die ihrer Natur nach keiner innerlichen Versöhnung fähig waren, wird die Haltung des Evangeliums freilich hin und wieder etwas unsicher und schwankend; die Vermittlung wird zur Abfindung, zum Geben und Verlangen gegenseitiger Zugeständnisse. So wird den Juden das erste Anrecht ans christliche Heil zuerkannt, aber nur, um als Gegengabe das Zugeständniss von ihnen zu erhalten, dass es in zweiter Reihe auch für die Heiden bestimmt sey; und wenn die Juden, die als das Volk der

Verheissung die nächsten Ansprüche haben, von denselben keinen Gebrauch machen, im Gegentheil der Predigt des Evangeliums nur Unglauben und Feindseeligkeit entgegensetzen, so haben auch die Gläubigen unter den Juden kein Recht, sich dem überwiegenden Zuströmen der Heiden als einer Uebervortheilung des auserwählten Volks zu widersetzen. Wie ZELLER es richtig bezeichnet [1]), wird Christus im dritten Evangelium aufgefasst und dargestellt als der jüdische Messias, dessen wesentliche Bestimmung aber darin liegt, dass durch ihn das messianische Heil von den unglaubigen Juden auf die Glaubigen unter den Heiden übergeht.

Noch ein Wort über die Abfassungszeit des Evangeliums. Genauere Anhaltspunkte zur Ermittelung und Bestimmung derselben gibt uns leider weder dieses selbst, noch die Apostelgeschichte an die Hand: das Evangelium seinerseits enthält nur zwei negative Daten. Nähmlich zuerst die Weglassung von *εὐθέως* XXI, 25. cl. Matth. XXIV, 29 — ein Zeichen, dass es nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist, dann die unmittelbar vorangehende Stelle XXI, 24: *καὶ Ἰερουσαλὴμ ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν, ἄχρι πληρωθῶσι καιροὶ ἐθνῶν,* — ein merkwürdiger Ausspruch, der zunächst an die Worte des Paulus erinnert *ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰςέλθῃ* (Röm. XI, 25), aber offenbar einem weit spätern Standpunkt angehört, sofern er voraussetzt, dass zwischen der Zerstörung Jerusalems und der Parusie ein längerer Zeitraum (*καιροὶ*) dazwischen sey. Der Verfasser der eschatologischen Reden im Matthäus, der Apostel Paulus, der Apokalyptiker haben dieses Bewusstseyn noch nicht. Der Verf. des dritten Evangeliums muss folglich längere Zeit nach der Zerstörung Jerusalems, frühestens am Ende des ersten oder Anfangs des zweiten Jahrhunderts, ohne Zweifel aber später, wie wir

1) a. a. O. S. 67.

nachher sehen werden, geschrieben haben [1]. — Auch der Prolog des Evangeliums, der schon eine Vielheit evangelischer Vorarbeiten (πολλοὶ ἐπεχείρησαν) und das Vorhandensein einer ausgebildeten apostolischen παράδοσις voraussetzt, deutet auf eine spätere, der apostolischen ziemlich ferne Zeit. Denn innerhalb des apostolischen Zeitalters konnte von einer grössern Anzahl schriftlicher Evangelienversuche keinenfalls schon die Rede seyn. Merkwürdig ist in der vorliegenden Hinsicht besonders die Stelle XI, 49, wo Christus in einer Rede sagt: διὰ τȣ̃το καὶ ἡ σοφία τȣ̃ θεȣ̃ εἶπεν· ἀποστελῶ κτλ. Unter der σοφία τȣ̃ θεȣ̃ ist hier ohne allen Zweifel Christus selbst zu verstehen, ohnehin, da sich keine mit diesem Citate gleichlautende alttestamentliche Weissagung findet. Nach der gegen das historische Decorum freilich in auffallender Weise verstossenden Darstellung des Lucas citirt also Christus in seiner Rede gegen die Schriftgelehrten sich selbst, seine eigenen Aussprüche, wie dieselben unserem Evangelisten wohl in einer andern Evangelienschrift, etwa derjenigen des Matthäus, vorlagen. Offenbar weist nun aber diese Thatsache, dass sich in unserem Evangelium ein unzweideutiges Citat eines ältern Evangeliums findet, das erstere einer ziemlich spätern Zeit der evangelischen Schriftstellerei zu.

Jm Laufe des zweiten Jahrhunderts also — diess ergiebt sich unmittelbar aus diesen chronologischen Bestimmungen über das dritte Evangelium — hatte der Gegensatz der Petriner und Pauliner noch praktische Bedeutung — eine

1) Das Nähere bei Zeller a. a. O. S. 79 f. Auch Cap. XXI, 12 gehört noch hieher. De Wette z. d. St.: „dass Lucas im Widerspruch mit Matthäus die Verfolgungen der Christen früher, vor jene Kriege und Empörungen setzt, verräth, dass zur Zeit, als er schrieb, zwar jene, aber noch nicht diese eingetreten waren.“ Die angegebene Stelle XXI, 12 scheint übrigens die trajanische Verfolgung vorauszusetzen; vgl. die früheren Bemerkungen über den ersten petrinischen Brief.

Wahrnehmung, die, auf allen Punkten unserer Untersuchung bestätigt, auch bei der vorliegenden Veranlassung ausdrücklich zu constatiren wir nicht unterlassen wollen.

2. Die Apostelgeschichte.

Dem Evangelium des Lucas schliesst sich die Apostelgeschichte an, den gleichen leitenden Gedanken in derselben Weise und mit denselben Mitteln verfolgend, nur durch weit freiere Verwendung und willkührlichere Umbildung des historischen Stoffs jenen Gedanken ausdrücklicher und schärfer herausgestaltend. Wie das Evangelium durch Zusammenstellung und Ineinanderbildung paulinischer und judenchristlicher Stücke das paulinische und jüdische Christenthum zu vermitteln, den paulinischen Universalismus mit den particularistischen Ansprüchen des Judenchristenthums zu versöhnen bestrebt war, so ist nun auch die Fortsetzung des Evangeliums, die Apostelgeschichte in entsprechender Weise der apologetische Versuch eines Pauliners, die gegenseitige Annäherung und Vereinigung der beiden Partheien dadurch einzuleiten, dass Paulus so viel möglich petrinisch, und dagegen Petrus so viel möglich paulinisch erscheint, dass über die Differenzen der beiden Apostel ein versöhnender Schleier geworfen, und der das Verhältniss der beiden Partheien störende Hass der Heidenchristen gegen das Judenthum, und der Judenchristen gegen das Heidenthum über dem gemeinsamen Hass beider gegen die ungläubigen Juden, die den Apostel Paulus zum steten Gegenstand ihres unversöhnlichen Hasses gemacht haben, in Vergessenheit gebracht wird [1]). Was somit für die

1) Worte Baur's, (Ursprung des Episcopats S. 142.) der die Grundidee der Apostelgeschichte und die Motive ihrer Composition zuerst erkannt und ausgesprochen hat.

Gegenwart bezweckt wird, ein gutes Einvernehmen beider Partheien, wird in die urchristliche Vergangenheit zurückgeworfen, als ursprünglich gutes Einvernehmen ihrer beiden Häupter, als ein schon in der apostolischen Zeit getroffenes friedliches und freundliches Uebereinkömmniss. So ist die Apostelgeschichte ein apologetischer Vermittlungsversuch und Friedensvorschlag [1]) in Form einer Geschichte; und zwar ist das Erstere, die praktische Abzweckung, das Primitive, das eigentliche schriftstellerische Motiv des Verfassers, das Historische dagegen das Zweite, Untergeordnete: es ist so sehr nur Mittel, so wenig Selbstzweck, dass die Apostelgeschichte vielmehr durch ihre Willkührlichkeit in der Benützung der historischen Ueberlieferung und in der Umbildung vorgefundener Berichte, durch ihre unbefangene Unterstellung von so manchem erweislich Unhistorischem nicht selten an Schriften, wie die clementinischen Homilieen erinnert.

Um die streitenden Partheien der Pauliner und Petriner zu versöhnen, wird ihnen, wie gesagt, in der Geschichte ihrer ersten Häupter ihre gleiche Berechtigung und ihr ursprünglich gutes Einvernehmen vorgehalten. Es werden sich zu dem Ende beide Apostel in persönlicher wie in prinzipieller Beziehung möglichst nahe gerückt, Leben und Schicksale,

1) Dass man der Apostelgeschichte schon frühe diese Tendenz untergestellt hat, zeigt die Notiz bei Photius (Amphiloch. Quaest. 145. in Gall. Bibl. Patr. XIII, 722.): *τὸν δὲ συγγραφέα τῶν πράξεων οἱ μὲν Κλήμεντα λέγουσι τὸν Ῥώμης, ἄλλοι δὲ Βαρνάβαν, καὶ ἄλλοι Λουκᾶν τὸν εὐαγγελιστήν.* Der Name des Clemens, als der *ἀπαρχὴ τῶν σωζομένων ἐθνῶν* deutet im Alterthum immer auf die Tendenz einer Vermittlung zwischen Judenchristenthum und Heidenchristenthum, auf die Absicht einer versöhnenden Auseinandersetzung zwischen Judenchristen und Heidenchristen. Die ganze pseudoclementinische Litteratur hat diesen Charakter. — Auch der Name des Barnabas (er ist in der Ap.Gesch. der Vermittler zwischen Paulus und der Urgemeinde) hat diese Bedeutung, s. unten.

apostolische Thätigkeit und Lehre Beider werden sich so viel möglich gleichförmig gemacht, die grundsätzliche Differenz, die zwischen ihnen stattgefunden haben muss, wird verwischt, die Einwendungen endlich, die von Seiten der Judenchristen gegen die apostolische Befähigung und Würde, die Missionsthätigkeit und Lehre des Heidenapostels vorgebracht wurden, indirect beseitigt [1]).

Auf diese Tendenz der Apostelgeschichte deutet schon die einseitige Auswahl des geschichtlichen Stoffs. Nur die beiden Apostel, Petrus und Paulus, der Eine in der ersten, der Andere in der zweiten Hälfte, treten in den Vordergrund: es ist, als ob nur sie es wären, um die sich die Geschichte des apostolischen Zeitalters drehte. Nichts von der weitern Geschichte der Urkirche, von ihren innern Gesellschaftsverhältnissen, nichts Näheres von dem so gefeierten Jacobus, ihrem ersten Vorsteher, nichts von den Thaten der andern Apostel in den Morgenländern, nichts von der Entstehung und den frühesten Geschicken der römischen Gemeinde, nichts von Johannes und der kleinasiatischen Kirche. Selbst im zweiten Theile, in welchem doch Paulus entschieden in den Vordergrund tritt, wird das an seine Person sich knüpfende Kirchengeschichtliche ungenügend behandelt: nur das Persönliche, das Leben, die Schicksale und Thaten des Heidenapostels werden mit besonderem Nachdruck herausgehoben. Offenbar ist also die Apostelgeschichte nicht dasjenige, wofür man sie gewöhnlich anzusehen pflegt, der erste Versuch einer Kirchengeschichte, reine und unbefangene Geschicht-

1) Den folgenden Erörterungen ist die scharfsinnige und geistvolle Schneckenburger'sche Untersuchung über d. Zweck der Ap.Gesch. zu Grund gelegt, — eine Schrift, die nur zu ihren weiteren, wenn auch vom Verfasser selbst noch verhehlten, doch unvermeidlichen Consequenzen entwickelt werden durfte, um sich von selbst der vorliegenden Untersuchung, ihre Prämissen und Ergebnisse bestätigend, einzureihen.

schreibung, sondern sie ist, wie schon die von ihr veranstaltete Auswahl zeigt, von einem aussergeschichtlichen Zwecke beherrscht, sie ist Tendenzschrift.

Ihre Tendenz ist näher die, die beiden Apostel, die sie zu Haupthelden ihrer Darstellung macht, in Parallele zu stellen, sie in ebenbürtiger Würde und Auctorität erscheinen zu lassen. Diese Parallele wird an beiden Aposteln nach allen wesentlichen Gesichtspunkten durchgeführt. Zuerst hinsichtlich ihrer Thaten und Wunder.

So treten denn den zahlreichen petrinischen Wundererzählungen Punkt für Punkt ähnliche paulinische Wunder gegenüber; durch alle Stufen der Wunderthätigkeit wird der Parallelismus beider Apostel so vollständig verfolgt [1]), dass fast kein Grad gesteigerter Wunderwirkung, der von Petrus erzählt wird, ohne entsprechende Analogie von Seiten des Paulus bleibt. So ist das erste ausführlich berichtete Wunder des Paulus, der Lahme zu Lystra (XIV, 8.: *χωλὸς ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτȣ͂*) unverkennbar ein Gegenbild zu dem ersten Wunder des Petrus, dem Lahmen am schönen Thor (III, 2.: *χωλὸς ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτȣ͂*). Der Paralytische IX, 33. hat seine Analogie am Fieberkranken XXVIII, 8. Wie Petrus ferner nicht blos durch unmittelbare Nähe und das Händeauflegen Kranke heilt, sondern auch in die Entfernung, vermittelst seines auf die Kranken fallenden Schattens (V, 15.): so zeugt auch Schürze und Schweisstuch des Paulus für einen gleichen Grad von Heilkraft (XIX, 12.). Wie dem Wirken und der apostolischen Kraft des Philippus und Petrus zu Samarien (VIII, 7 ff.) der Magier Simon und mit ihm das dämonische, magische, die wahre Offenbarungsreligion nachäffende Heidenthum erliegen muss — die Apostelgeschichte kennt also schon die von den Clementinen weiter ausgebildete, aller historischen Grundlagen entbehrende Fabel vom Magier Si-

1) Das Folgende nach Schneckenburger a. a. O. S. 52 f.

mon —: so offenbart auch Paulus die siegreiche Kraft des wahren Wunders über alles goëtische Wesen in der Geschichte mit Elymas XIII, 6 ff. und der vom Wahrsagergeist besessenen Sclavin (XVI, 16 ff.): selbst am eigentlichen Sitze der heidnischen Magie feiert er über sie einen glänzenden Triumph überlegener Wunderthätigkeit (XIX, 13 ff.), ganz, wie ihn Petrus der Ueberlieferung zufolge über den Magier gefeiert hatte. Dem Petrus analog verrichtet auch Paulus Strafwunder; der Geschichte mit Ananias (Cap. V.) stellt sich das Blindwerden des Elymas (XIII, 6 ff.) zur Seite. Selbst bis zu Todtenerweckungen steigert sich der Parallelismus der beiderseitigen Wunderthätigkeit: die Erweckung der Tabitha (IX, 36 ff.) hat zum Gegenbild die Erweckung des Eutychus (XX, 9.). Endlich ist auch die Anerkennung, die Beide mit ihren apostolischen Machterweisungen beim Volke finden, genau die gleiche. Wie Cornelius dem Petrus als einem übermenschlichen Wesen seine Verehrung bezeugen will, so dass dieser selbst ihn zurechtweisen muss (X, 26.: κἀγὼ αὐτὸς ἄνθρωπός εἰμι), so nennen auch den Paulus die Leute zu Malta einen Gott (XXVIII, 7.), und die Bewohner von Lystra machen förmlich Anstalt, ihm und dem Silas Opfer darzubringen, was beide ebenfalls nur mit Mühe verhindern können (XIV, 15.: καὶ ἡμεῖς ὁμοιοπαθεῖς ὑμῖν ἄνθρωποι).

Haben nun die aufgezählten Wunder schon an sich die Voraussetzung ihrer Ungeschichtlichkeit gegen sich, so ist dieser genaue Parallelismus paulinischer und petrinischer Wunderthaten noch viel gewisser nicht einer berechneten Auswahl vorgefundener Berichte und Ueberlieferungen, sondern dem unhistorischen, willkührlichen, und selbst Fictionen nicht scheuenden Verfahren des Verfassers der Apostelgeschichte selbst zuzuschreiben.

Wie in Beziehung auf ihre Wunderthaten, so werden auch in Beziehung auf ihre apostolische Würde beide Apostel sich gleichgestellt. Bekanntlich war ein Hauptgrund, aus

welchem die Judaisten dem Apostel Paulus die Anerkennung verweigerten, der: er sey nicht in unmittelbarer persönlicher Verbindung mit Jesus während dessen Lebzeiten gestanden, sey nicht sein unmittelbarer Schüler und Jünger gewesen. Von jenen judaistischen Widersachern an, die wir noch innerhalb der apostolischen Zeit den paulinischen Briefen zufolge in Corinth und Galatien antreffen, bis zu den clementinischen Homilieen herab finden wir jene Einwendung gegen die Person und apostolische Würde des Paulus in weitesten Kreisen in Geltung; selbst im zweiten petrinischen Briefe noch, also am Schluss des zweiten Jahrhunderts wird auf die Frage, ob die ὀπτασίαι und ἀποκαλύψεις als beglaubigte Offenbarungsmittel anzusehen seyen, in einer Weise angespielt, die uns schliessen lässt, dass diese Frage selbst damals noch in Beziehung auf die Person des Paulus eine schwebende war. Welchen Weg schlägt nun die Apostelgeschichte ein, um die apostolische Würde des Paulus gegen jenen Einwurf indirect sicher zu stellen? Denjenigen, den ihr der Apostel selbst (Gal. I, 11. 12. 2 Cor. XII.) angedeutet hatte, und der auch allein, ohne mit der Geschichte in den schreiendsten Widerspruch zu gerathen, übrig blieb: sie macht mit allem Nachdruck die unmittelbare göttliche Berufung des Heidenapostels durch Christus selbst vermittelst der damascenischen ὀπτασία geltend. An drei Stellen der Apostelgeschichte (Cap. 9. 22. 26.) kehrt bekanntlich die Erzählung jenes Ereignisses wieder, und jedesmal in sehr umständlicher, wenn auch nicht ganz gleichlautender Schilderung — ein Beweis, welche gewichtige Stelle die fragliche Begebenheit in dem apologetischen Pragmatismus des Verfassers einnahm. Und, wie Jesus dem Apostel schon bei der damascenischen Vision versprochen hatte (XXVI, 16.), knüpft sich an dieselbe eine Reihe anderer: die Offenbarungen wiederholen sich, in Troas (XVI, 9.), Corinth (XVIII, 9.) und zweimal in Jerusalem (XXII, 18. XXIII, 11,). Mit dieser Herausstellung der paulinischen

ὀπτασίαι und ἀποκαλύψεις, deren Gültigkeit als apostolisches Beglaubigungsmittel ja eben, wie wir aus dem zweiten Corinthierbriefe und den clementinischen Homilieen sehen, von den Judaisten in Frage gestellt wurde, war übrigens der apologetische Zweck, den der Verfasser in Beziehung auf die Person des Paulus verfolgt, nur halb erreicht: erst, wenn auch auf der andern, der petrinischen Seite, die ὀπτασίαι eine analoge Rolle spielten, war der Parallelismus der beiden Apostel und ebendamit die Rechtfertigung des Einen vollständig. Diess ist nun allerdings der Fall. Gerade wie Paulus in jener damascenischen Vision nicht blos zum Apostel, sondern ausdrücklich zum Heidenapostel berufen wird, so wird auch Petrus zum entscheidendsten Schritt seiner apostolischen Thätigkeit, zur ersten Heidenbekehrung durch ein ὅραμα, eine φωνή, die nicht undeutlich (X, 14.) als φωνὴ Χριςȣ͂ bezeichnet wird — ganz entsprechend der damascenischen ὀπτασία [1]) — aufgefordert und legitimirt. Auch den ältern Aposteln ist Christus nach seiner Auferstehung erschienen (XIII, 30.). Auch Stephanus sieht in der Todesstunde den Menschensohn zur Rechten Gottes (VII, 56.). Hiemit war nun auch von petrinischer Seite die Anerkennung gegeben, dass Visionen und Erscheinungen, weit gefehlt, eines Apostels der Wahrheit unwürdig, dämonischen Ursprungs, Zeichen göttlichen Zorns zu seyn, wie diess Alles die Clementinen gegen Paulus geltend machten, vielmehr ein völlig zulässiges, nicht zu beanstandendes Offenbarungsmittel seyen, und dass mithin, wenn Paulus seine apostolische Würde und göttliche Berufung auf eine ἀποκάλυψις Χριςȣ͂ gründe, gegen diese Beglaubigung seiner Apostolicität und sofort auch gegen seine Gleichstellung

1) Schneckenburger a. a. O. S. 170. bemerkt mit Recht: auch in ihrer Form habe die petrinische Vision Aehnlichkeit mit der paulinischen, sofern beiderorts auf einander bezügliche ineinandergreifende Doppelgesichte, zwischen Paulus und Ananias, Petrus und Cornelius stattfänden.

mit den älteren Aposteln von dieser Seite nichts füglich einzuwenden sey.

Aus der gleichen Würde beider Apostel ergiebt sich ferner ihre gleiche apostolische Befähigung. Auf die Herausstellung der letztern war schon der oben erörterte Parallelismus der beiderseitigen Wunderthätigkeit berechnet: stehen beide Apostel in Beziehung auf ihre Wunderthätigkeit, ihre Machtfülle, auf Einer Stufe, so muss — diess folgte nothwendig daraus — auch ihre Begabung, Ausrüstung und apostolische Befähigung die gleiche gewesen seyn. Ausser den eigentlichen Wundern hat aber namentlich noch die Taufe der Johannesjünger durch Paulus (XIX, 1 ff.) eine hieher gehörige Bedeutung. Die Johannesjünger sind gläubige, auf den kommenden Messias getaufte Juden: die Apostelgeschichte nennt sie μαθηταὶ und πιςεύοντες: aber das πνεῦμα ἅγιον haben sie noch nicht, sie wissen nicht einmal, dass es ein solches giebt, noch viel weniger haben sie seine Wirkungen, das γλώσσαις λαλεῖν und προφητεύειν, verspürt. Und eben diess ist es, was sie von den christlichen μαθηταὶ im engern Sinne unterscheidet. Nun kommt Paulus, nimmt die Taufe mit ihnen vor, verschafft ihnen durch Handauflegung den heiligen Geist, so dass sie von jetzt an, zum Beweis ihrer nunmehrigen Geisteserfüllung, mit Zungen reden und prophezeien. Offenbar ist dieses Letztere der Zweck der ganzen Erzählung. Es soll gezeigt werden, dass die Handauflegung des Apostels mit voller Mittheilung des πνεῦμα ἅγιον verknüpft war, dass er folglich selbst diesen heiligen Geist in seiner ganzen apostolischen Fülle besessen hat. Und hier tritt nun die paulinische Handauflegung, sofern sie gläubig gewordenen Juden die letzte Weihe, die τελείωσις ertheilt, in Parallele mit der petrinischen Handauflegung unter den gläubig gewordenen und schon getauften Samaritern, die aber ebenfalls noch des πνεῦμα ἅγιον entbehren, dessen sie nunmehr in Folge jener Handauflegung theilhaftig werden (VIII, 14 ff.). Beide Erzählungen

haben in ihren einzelnen und zum Theil eben in ihren befremdlichen Zügen so auffallende Verwandtschaft, dass man gar nicht zweifeln kann, es sey von dem Verfasser der Apostelgeschichte auch hier darauf abgesehen gewesen, beide Apostel in Beziehung auf ihre oberhirtliche Befähigung, ihre pneumatische Machtfülle in Parallele mit einander zu stellen, beiden den gleichen Rang anzuweisen. Man darf hieran um so weniger zweifeln, je unwahrscheinlicher die Existenz einer besondern Parthei von Johannisjüngern, und je unklarer die Schilderung ist, die die Apostelgeschichte von ihnen giebt: sie sind ohne Zweifel nur untergestellt, weil zur Vollständigkeit der Vergleichung Menschen solcher Art nöthig waren, unvollkommene Christen, die, getauft und gläubig, doch des eigentlichen christlichen Prinzips, der letzten Weihe, des heiligen Geistes noch entbehrten [1]).

Ferner werden sich beide Apostel in Beziehung auf ihr apostolisches Verhalten, in persönlicher, wie in amtlicher Hinsicht, in ihren praktischen Grundsätzen, wie in ihrer Lehre, möglichst gleichförmig gemacht.

Einerseits Paulus dem Petrus, d. h. er wird judaisirt, unter Verwischung oder Umbildung alles Gegensätzlichen und Antijüdischen in ihm.

In seinem persönlichen Verhalten zuerst erscheint Pau-

1) Vielleicht schwebten dem Verfasser der Apostelgeschichte die Hemerobaptisten vor, die Hegesipp (ap. Eus. IV, 22.) neben den Samaritern unter den sieben jüdischen Secten aufzählt. Wäre dem so, so würde sich für die obige Parallele ein neues Moment ergeben: in beiden Fällen wären es nämlich jüdische Häretiker, welche die beiden Apostelfürsten zum wahren Judenthum, d. h. zum messiasgläubigen, bekehren. Von den Hemerobaptisten sagt eine alte Taufformel für Juden bei Cotelier Patr. Ap. I, 504.: *ἡμεροβαπτισταὶ, οἱ τὰ αὐτὰ φρονοῦντες τοῖς Φαρισαίοις, δογματίζουσι κατὰ προσθήκην τὸ μὴ δύνασθαι ἄνθρωπον σωθῆναι, ἐὰν μὴ καθ' ἑκάστην ἡμέραν βαπτίζηται.* Hieraus erklärt sich vielleicht die jedenfalls auf einem Missverständniss beruhende Darstellung der Ap.Gesch. XIX, 3.

lus als durchaus alle Gesetzesgerechtigkeit erfüllend. Er leistet in der Apostelgeschichte alle Proben eines ächten gesetzesfrommen Juden. Auf Anrathen des Jacobus, um das Misstrauen der jerusalemischen Gemeinde zu beseitigen, um zu zeigen, dass er selbst auch *ϛοιχεῖ τὸν νόμον φυλάσσων* (XXI, 24.), schliesst er sich an vier Männer an, die ein Gelübde auf sich hatten und unterzieht sich so einer *εὐχή*, einer besondern Uebung jüdischer Frömmigkeit [1]. — Einer ähnlichen *εὐχή* unterzieht sich Aquila (XVIII, 18.), seit anderthalb Jahren Hausgenosse des Apostels (XIII, 3. 11.) [2]. — Zu den Hauptfesten seines Volks, *προςκυνήσων ἐν Ἰερουσαλὴμ καὶ ποιήσων προςφορὰς* (XXIV, 11. 17.) begibt sich Paulus mit gewissenhafter Treue, so oft es ihm möglich ist, selbst mit Zurückstellung und Aufopferung seiner Missionsgeschäfte [3]. — Selbst die Beschneidung hält er in Ehren, indem er sie an Timotheus, dem Sohn eines Griechen und einer Jüdin, vollzieht *διὰ τοὺς Ἰουδαίους τοὺς ὄντας ἐν τοῖς τόποις ἐκείνοις* (XVI, 3.), d. h. um den Juden keinen Anstoss dadurch zu geben, dass er einen ihnen wohlbekannten Unbeschnittenen als Reisegefährten und Gehülfen mitnimmt [4]. — In diesem gesetzlichen Juden, diesem ängstlich rücksichtsvollen Anhänger der Beschneidung, diesem eifrig frommen Festbesucher, diesem Beobachter jüdisch-ascetischer Uebungen sollten wir den wirklichen, geschichtlichen Paulus, den Paulus der paulinischen Briefe auch nur von ferne wiedererkennen? Der Apostel des Galaterbriefs, der sich mit so grosser Entschiedenheit und Beharrlichkeit der Beschneidung des Titus widersetzt hatte (Gal. I, 3.: *ἀλλ' οὐδὲ Τίτος ὁ σὺν ἐμοὶ, Ἕλλην ὢν, ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι· διὰ δὲ τοὺς παρειςάκτους ψευδαδέλφους — οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ, ἵνα ἡ ἀλήθεια*

1) Schneckenburger a. a. O. S. 63.
2) Schneckenburger a. a. O. S. 65 f.
3) Die Belege bei Schneckenburger a. a. O. S. 66 ff.
4) a. a. O. S. 69 f.

τῦ εὐαγγελίυ διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς), sollte nun seinem Grundsatze, dass, wer sich beschneiden lasse, keinen Nutzen von Christus habe, so sehr untreu geworden seyn, dass er sich der Forderung der Judaisten nunmehr willig fügt, und damit das ganze Prinzip seiner apostolischen Wirksamkeit missbilligt? Unmöglich. Er sollte eine jüdische ἁγνεία auf sich genommen haben, allen Judenchristen zum Zeichen, dass er selbst noch ein treuer Beobachter des Gesetzes sey, und dass die Gerüchte, er lehre ἀποςασίαν ἀπὸ Μοϋσέως τὺς κατὰ τὰ ἔθνη πάντας Ἰυδαίυς λέγων μὴ περιτέμνειν αὐτὺς τὰ τέκνα, μηδὲ τοῖς ἔθεσι περιπατεῖν (XXI, 21.) falsch seyen? Derselbe Apostel, der im Römer- und Galaterbrief so laut und nachdrücklich erklärt, dass nicht durch Gesetzeswerke, sondern nur durch den Glauben der Mensch gerechtfertigt werde, — dass εἰ διὰ νόμυ δικαιοσύνη, Χριςὸς δωρεὰν ἀπέθανεν — dass, ὅσοι ἐξ ἔργων νόμυ εἰσὶν, ὑπὸ κατάραν εἰσίν, — dass ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριςὸν, ἵνα ἐκ πίςεως δικαιωθῶμεν, ἐλθύσης δὲ τῆς πίςεως ὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν — dass ὁ ἄνθρωπος περιτεμνόμενος ὀφειλέτης ἐςὶν ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι — wie kann der Urheber dieser Erklärungen, ohne über sein ganzes apostolisches Wirken, über seine ganze Lehrthätigkeit das Verdammungsurtheil auszusprechen, zu einer Handlung sich verstehen, vermöge deren er die fortwährende Gültigkeit und Verbindlichkeit des Gesetzes öffentlich anerkennt, und die völlig wahren Gerüchte, er lehre die Ungültigkeit des Cerimonialgesetzes und der Beschneidung, ausdrücklich für falsch und unbegründet erklärt? Schrader nennt die Erzählung der Apostelgeschichte geradezu eine Verläumdung des Apostels [1]).

Neander [2]), um die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte zu retten, und den Widerspruch zwischen den paulinischen Briefen und der vorliegenden Erzählung zu beseiti-

1) Commentar z. Ap.Gesch. S. 561.
2) Ap.Gesch. I, 417.

gen, meint: in allen jenen Stellen, in welchen Paulus so nachdrücklich gegen die Beschneidung und die Beobachtung der rituellen Gebote rede, beziehe sich Alles ja nur auf den Standpunkt der geborenen Heiden, bei welchen diess nicht etwas in der geschichtlichen Entwicklung begründetes, volksthümlich Hergebrachtes gewesen sey. „Nicht die Beschneidung an sich, nicht die Beobachtung der mosaischen Gebräuche an sich war das, was er so nachdrücklich bekämpfte. Was er so nachdrücklich bekämpfte, war immer nur das Eine, was mit dem Prinzip der neuen christlichen Schöpfung im Widerspruche stand.“ „Allerdings gilt nach der paulinischen Lehre für Juden wie für Heiden auf gleiche Weise der Satz, dass durch Christus die Menschen vom Joche des Gesetzes befreit werden. Dieser Wahrheit unbeschadet konnten aber die Judenchristen die äusserliche Beobachtung des Gesetzes beibehalten.“ Allein, war denn der Glaube an die fortdauernde Verbindlichkeit des Gesetzes auch innerhalb des neuen Bundes nur eine „äusserliche, von dem Wesen der Religion nicht abhängige“ Angewöhnung? ein „in der volksthümlichen Bildung, in dem religiösen Entwicklungsgang der Judenchristen“ wurzelnder Rest der alten Zeit? Konnte diese Angewöhnung, wenn sie als F o r d e r u n g auftrat, wenn sie sich für einen grundwesentlichen Bestandtheil des Christenthums ausgab, „der Wahrheit unbeschadet beibehalten werden?“ War nicht durch den Grundsatz des Jacobus und der übrigen *ζηλωταὶ τοῦ νόμου*, welche das mosaische Ritualgesetz für ein integrirendes Moment des Christenthums, die *ἀποστασία ἀπὸ Μωϋσέως* für ein frevelhaftes Aergerniss erklärten, eine ganz andere Auffassung des gesammten Christenthums bedingt? Hieng nicht an jener Frage das ganze Prinzip des neuen Bundes? Und lief nicht eine solche Auffassung des Christenthums, wornach dasselbe im Wesentlichen nur als Fortsetzung und Bestätigung des Mosaismus erschien, den paulinischen Grundsätzen und Ideen schnurstracks zuwider?

Alle Auseinandersetzungen des Paulus über das Verhältniss von Gesetz und Evangelium sind in einer so prinzipiellen Allgemeinheit gehalten, dass sie auf die Juden die gleiche Anwendung finden müssen, wie auf die Heiden. Sagt er doch ausdrücklich: *ἐλθέσης τῆς πίςεως ȣκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν· πάντες γὰρ υἱοί ἐςε διὰ τῆς πίςεως — ȣκ ἔνι Ἰȣδαῖος ȣδὲ Ἑλλην* (Gal. III, 28.) oder: *ἐν Χριςῷ Ἰησȣ̃ ȣ̈τε περιτομή τι ἐςιν, ȣ̈τε ἀκροβυςία, ἀλλὰ καινὴ κτίσις* (VI, 15.). Es bleibt also dabei, dass Paulus, wenn er sich nicht selbst Lügen strafen, wenn er nicht Grundsätze, die er so oft und nachdrücklich bekämpft hatte, begünstigen, wenn er nicht zu den falschen Folgerungen Anlass geben wollte, die, wie er wusste, aus seiner Handlung, seiner Uebernahme eines Nasiräatsgelübdes gezogen wurden — dass er in diesem Falle eine Anmuthung, wie die vorliegende des Jacobus mit Unwillen von sich weisen musste. Es ist kein anderer Ausweg, als dass man entweder den persönlichen Charakter des Apostels Paulus, oder die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte fallen lässt. Wir unsererseits bekennen uns unbedenklich zum Letztern.

Wie Paulus nach der Darstellung der Apostelgeschichte in seinem persönlichen Verhalten alle Rücksichten gegen das mosaische Gesetz und die traditionelle religiöse Sitte der Juden beobachtet, so trägt auch sein amtliches Verhalten gegen die jüdische Muttergemeinde, gegen die Urapostel, gegen das jüdische Volk, einen entschieden judaisirenden Charakter.

Sein Verhalten gegen die Muttergemeinde und die Urapostel. Durch die ganze Apostelgeschichte hindurch ist Paulus darauf bedacht, sich der Urgemeinde zu Jerusalem im besten Lichte darzustellen, als gesetzesfrommer Jude voll eifriger Anhänglichkeit an die altheilige Tempelstadt. Trotz der Weisung zur Heidenmission, die ihm in der damascenischen Erscheinung geworden ist, scheint er nichts desto weni-

ger anfänglich entschlossen, in Jerusalem zu bleiben, und dort zur Vergrösserung der Gemeinde mitzuwirken (IX, 28 ff.); von seinen Reisen kehrt er je und je zur Festfeier in die Mitte der Muttergemeinde zurück; durch Collekten sucht er sich bei ihr in gutem Andenken zu erhalten. Die stattgefundenen Misshelligkeiten werden möglichst verwischt. Nicht Antiochien, wie man glauben sollte, die neue Metropole des Heidenchristenthums, sondern immer noch Jerusalem ist es, von wo aus Paulus, gleichsam nur als Sendling der Muttergemeinde, seine Operationen vornimmt. — Der Vermittler des guten Einvernehmens zwischen Paulus und der Urgemeinde ist namentlich Barnabas [1]). Barnabas ist es, der ihn beglaubigend bei den Aposteln einführt (IX, 27.), der zur Besichtigung der Gemeinde nach Antiochien geschickt (XI, 22.), später auch den Paulus herbeiruft, um mit diesem verbunden zu wirken (XI, 25. 26.). Sichtbar dient die Einführung des Barnabas, der schon IV, 36. unter denen genannt wird, welche den Erlös aus ihrer Habe zu der Apostel Füssen niederlegten, und der von XV, 39. an ganz aus dem Gesichtskreis verschwindet, dem Verfasser der Apostelgeschichte nur dazu, den Paulus im besten Lichte, in vollkommener Harmonie mit der Urgemeinde erscheinen zu lassen. Für den Zusammenhang des Barnabas mit den Judaisten zeugt auch dasjenige, was der Galaterbrief Gal. II, 13. von ihm erzählt.

Sein Verhalten gegen die Urapostel. Vergleicht man die Art und Weise, in welcher Paulus im Galaterbrief von den jerusalemischen Aposteln spricht, den δοκȣ̃ντες εἶναί τι, den sogenannten Säulen der Kirche, vergleicht man den Nachdruck, mit welcher er seine apostolische Selbstständigkeit und Unabhängigkeit hervorhebt, das Selbstgefühl, mit dem er ihnen als Gleichberechtigter gegenübertritt, die Bestimmtheit, mit welcher er erklärt, von der Stunde an, in welcher

1) Das Folgende nach Schneckenburger a. a. O. S. 167.

ihm der Sohn geoffenbart worden sey, seinen eigenen Weg gegangen und nicht sofort nach Jerusalem zu den alten Aposteln zurückgekehrt zu seyn, überhaupt sein Evangelium nicht von Menschen, auch nicht von den Aposteln gelernt zu haben: vergleicht man mit diesen authentischen feierlichen Erklärungen des Apostels selbst die Darstellung, welche die Apostelgeschichte von seinem ersten Zusammentreffen mit den Aposteln in Jerusalem giebt IX, 28., eine Darstellung, in welcher Paulus völlig nur als Begleiter, als Anhang der ältern Apostel erscheint, als ein Solcher, der erst ihrer Anerkennung und Legitimation sich zu unterziehen hat, — so ist es kaum möglich, in beiden Darstellungen einen und denselben Vorgang, eine und dieselbe Geschichte, einen und denselben Mann zu erkennen. Die Schilderung, welche die Apostelgeschichte giebt, ist in apologetischem Interesse völlig entstellt. Nicht minder schlecht stimmt zu dem selbstständigen, unabhängigen, gleichberechtigten Verhältniss, das Paulus seinen eigenen Erklärungen im Galaterbrief zufolge bei der Austheilung des *εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας* und des *εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς* gegenüber von den drei Angesehensten unter den älteren Aposteln eingenommen hat, die untergeordnete Rolle, die ihn die Apostelgeschichte beim sogenannten Apostelconvent spielen lässt. Wie tritt er hier gegen eben diese Apostel zurück, wie unselbstständig und unabhängig erscheint er, indem er das *εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας* sammt den daran sich knüpfenden Fragen den judaistischen *στύλοις* zur Entscheidung unterbreitet, wie willig bequemt er sich in die Rolle eines Vollstreckers von Dekreten, an deren Abfassung er durchaus keinen selbstständigen Antheil genommen hat. Es ist offenbar keine gemeinsame Berathung, die er mit den ältern Aposteln zum Behuf gemeinsamen Einverständnisses pflegt: sondern die Urapostel berathen, und Paulus und Barnabas treten nur auf als Sprecher vor den Schranken des Convents. Auch in dem Ausschreiben des Apostelconvents erscheint er nur als

Delegat der Urapostel, auf einer Linie mit Barnabas und Silas. Ἐμοὶ οἱ δοκȣ̃ντες — sagt aber der Galaterbrief Cap. II, 6 ff. — ȣ̓δὲν προςανέθεντο, ἀλλὰ τȣ̓ναντίον, ἰδόντες, ὅτι πεπίςευμαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυςίας, καθὼς Πέτρος τῆς περιτομῆς (ὁ γὰρ ἐνεργήσας Πέτρῳ εἰς ἀποςολὴν τῆς περιτομῆς ἐνήργησε καὶ ἐμοὶ εἰς τὰ ἔθνη) καὶ γνόντες τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης, οἱ δοκȣ̃ντες ςύλοι εἶναι, δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρνάβᾳ κοινωνίας, ἵνα ἡμεῖς μὲν εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν· μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν. Man sehe zu, wie diese Darstellung des Galaterbriefs zu derjenigen der Apostelgeschichte stimmt, in welcher das ȣ̓δὲν προςανέθεντο so wenig zu seinem Rechte kommt, dass vielmehr der ganze Beschluss des Apostelconvents, nach seiner Fassung sowohl, als nach der spätern Bemerkung des Jacobus XXI, 25. nur als Ausfluss der Urapostel, als ein dem Paulus zur Legitimation seiner apostolischen Thätigkeit gegebener Ausweis, — man könnte fast sagen als Verhaltungsbefehl, — erscheint. Unter den vielen Merkmalen der Ungeschichtlichkeit, die der sogenannte Apostelconvent an sich trägt, nimmt die Rolle, die der Apostel Paulus dabei spielt, im offenbarsten und ausdrücklichsten Widerspruch mit seinen eigenen Erklärungen, nicht die letzte Stelle ein.

Das Verhalten ferner, das Paulus, der Apostelgeschichte zufolge, in seiner Missionsthätigkeit gegen das jüdische Volk beobachtet, trägt den gleichen judaisirenden Charakter, wie sein Verhalten gegen die jerusalemische Muttergemeinde und die Urapostel; der ἀπόςολος τῆς ἀκροβυςίας ist auch hier dem ἀπόςολος τῆς περιτομῆς möglichst conform gemacht. Obwohl nämlich durch die ihm gewordene göttliche Berufung ausdrücklich zum Heidenapostel bestimmt (Gal. I, 16. II, 8. Ap.Gesch. IX, 15. XXII, 15. XXVI, 17 f.) macht er nichts desto weniger die Bekehrung der Juden zu seiner nächsten und angelegentlichsten Aufgabe; an sie wendet er sich in erster Reihe; nur nothgedrungen, nur, weil ihm die Hals-

starrigkeit der Juden keinen andern Ausweg lässt, nicht aus freier Wahl macht er sich an die Heiden; er würde, wie die Apostelgeschichte indirect unterstellt, diesen Schritt gar nicht thun, würde Judenapostel bleiben, wenn die Juden ihm ein willigeres Ohr leihen, ihn nicht von sich stossen würden; jedenfalls macht er es sich streng zum Gesetz, immer erst einen Versuch mit der *περιτομὴ* zu machen, ehe er sich für berechtigt hält, der *ἀκροβυςία* das Evangelium zu bringen [1]): und diese Darstellung seiner apostolischen Thätigkeit, diese Motivirung seiner Wirksamkeit unter den Heiden als einer durch die Juden ihm gleichsam abgenöthigten kehrt in der Apostelgeschichte bei jedem neuen Schauplatz, den er betritt, mit ermüdender Gleichmässigkeit wieder. Es ist überflüssig, das Einzelne hier genauer zu verfolgen, da die Ausführungen Baur's [2]) und Schneckenburger's [3]) alle hieher gehörigen Züge vollständig zusammengestellt und beleuchtet haben. So viel geht aus allen zusammengenommen unverkennbar hervor, zuerst, dass der Verfasser der Apostelgeschichte, indem er immer geflissentlich hervorhebt, wie der Apostel das Evangelium überall zuvörderst den Juden verkündigt und erst, als diese ihn verstossen, sich den Heiden zuwendet, — ein apologetisches Interesse verfolgt; und dann, dass seine Darstellung dieser Hergänge, so constant sich wiederholend und zudem in auffallende Widersprüche sich verwickelnd,

1) Am meisten charakteristisch ist hiefür die Stelle XVIII, 5 f.: *διαμαρτυρόμενος τοῖς Ἰȣδαίοις τὸν Χριςὸν Ἰησȣ̃ν. Ἀντιτασσομένων δὲ αὐτῶν καὶ βλασφημȣ́ντων, ἐκτιναξάμενος τὰ ἱμάτια, εἶπε πρὸς αὐτȣ́ς· τὸ αἷμα ὑμῶν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν ὑμῶν· καθαρὸς ἐγὼ, ἀπὸ τȣ̃ νῦν εἰς τὰ ἔθνη πορεύσομαι.* Grundsätzlich ist die obige Maxime ausgesprochen XIII, 46.: *ὑμῖν (Ἰȣδαίοις) ἦν ἀναγκαῖον, πρῶτον λαληθῆναι τὸν λόγον τȣ̃ θεȣ̃· ἐπειδὴ δὲ ἀπωθεῖσθε αὐτὸν, καὶ ȣ̓κ ἀξίȣς κρίνετε ἑαυτȣ̀ς τῆς αἰωνίȣ ζωῆς, ἰδοὺ ςρεφόμεθα εἰς τὰ ἔθνη.*

2) Ueber Zweck und Veranlassung des Römerbriefs, Tüb. Zeitschr. 1836, 3, 100 ff.

3) a. a. O. S. 76 ff.

keineswegs überall der Geschichte getreu seyn kann. Das apologetische Interesse ist auf den ersten Anblick klar; mag es immerhin wahr seyn, dass Paulus die Juden nicht aus seinem Missionsplan ausgeschlossen hat, dass er, ohne seinem Hauptberuf, der Heidenbekehrung, untreu zu werden, auch in Judensynagogen predigend auftreten konnte, so ist doch die Geflissentlichkeit, mit welcher die Apostelgeschichte bei jeder Gelegenheit hervorhebt und einschärft, Paulus habe das Letztere, die Bekehrung der Juden, immer zuerst versucht, und habe sich jedesmal nur, von den Juden gezwungen, den Heiden zugewandt, mit andern Worten, er sey nur aus Noth ein ἀπόςολος τῆς ἀκροβυςίας geworden und wäre nach eigener Wahl ein ἀπόςολος τῆς περιτομῆς geblieben — diese geflissentliche, sich gleichförmig wiederholende Motivirung der paulinischen Heidenpredigt ist gewiss kein einfacher historischer Bericht, keine unbefangene von Nebenzwecken freie Darstellung. Sondern diese Darstellung ist offenbar darauf angelegt, den jüdischen ζῆλος derer zu beruhigen, die in dem schaarenweisen Eingehen der Heiden ins Reich Gottes eine Beeinträchtigung des auserwählten Volks erblickten, die, wie der Römerbrief es uns sagt, die Heidenmission des Paulus als eine Ungerechtigkeit gegen das Volk Israel missbilligten, die sich schlechterdings nicht an den unerträglichen Gedanken gewöhnen konnten, dass die Vorhaut vor der Beschneidung das messianische Heil geniessen sollte. Gegen diese Vorurtheile der Judenchristen ist der apologetische Pragmatismus unsers Geschichtschreibers gerichtet; gegen sie soll die paulinische Heidenmission gerechtfertigt werden. Diess geschieht nun freilich nicht in ächtpaulinischem Geiste, nicht in derselben Weise, in welcher Paulus selbst im Römerbrief seine Sache führt, d. h. vermittelst der Nachweisung, dass die Bestimmung des Christenthums von Anfang an eine wesentlich universale sey, dass es überhaupt nicht auf die leibliche Abstammung ankomme, sondern auf die geistige Kindschaft Gottes und die Erwählung

durch seine freie Gnade, dass nicht der νόμος δικαιοσύνης, und folglich auch nicht die πολιτεία τῦ Ἰσραὴλ der Weg sey, zum Heil in Christus zu gelangen, sondern die δικαιοσύνη ἐκ πίςεως, die den Heiden so gut offenstehe, als den Juden, dass mithin die gebornen Juden durchaus keinen Rechtsanspruch auf das göttliche Heil zu machen hätten, dass vielmehr in Beziehung aufs Evangelium zwischen ihnen und den Heiden kein Unterschied stattfinde, indem die Vorzüge der Einen sowohl als der Andern sich aufheben in der Allgemeinheit des menschlichen Heilsbedürfnisses, im völligen Mangel des menschlichen Ruhmes vor Gott, in der gleichen Sündhaftigkeit und Strafbarkeit beider. Anstatt solcher Auffassung der ganzen Streitfrage in ihrem letzten Prinzip hält sich die Apostelgeschichte vielmehr an das Thatsächliche, den Unglauben der Juden; indem sie den Heidenapostel das Vorrecht der Juden ausdrücklich anerkennen lässt, stellt sie seine Heidenpredigt durchweg als bedauerliche, wenn gleich unvermeidliche Nothwendigkeit dar; sie leitet also das Recht derselben nicht aus dem Wesen und der Bestimmung des Christenthums, sondern aus dem Unglauben und der Halsstarrigkeit der Juden ab — offenbar ein Mittelweg zwischen den Ansprüchen der Judenchristen und den Missionsgrundsätzen des Paulus, indem jene in ihrem Prinzip anerkannt, diese in ihrem Erfolg vertheidigt werden. Nichts ist für diese Tendenz der Apostelgeschichte charakteristischer, als der Auftritt, mit welchem sie schliesst. Auf den ersten Anblick befremdlich als Schluss des ganzen Buchs, bei näherer Betrachtung und Prüfung sicher unhistorisch, ist dieser Vorgang, und die Stellung, die ihm gegeben ist, um so gewisser aus den innersten Motiven des Verfassers hervorgegangen. Mit feinem Sinn hat diess Schneckenburger [1]) erkannt, wenn er in dem Schluss der Apostelgeschichte das apologetische Thema der ganzen Schrift prägnant zusammen-

1) a. a. O. S. 85 f.

gefasst und nackt ausgesprochen erblickt. Der Grundgedanke, der durch die ganze Darstellung der paulinischen Missionsgeschichte hindurchgeht, schliesst mit jenem Vorgang, die Apostelgeschichte zu einem organischen Ganzen abrundend, fühlbar ab. Diese Häupter der Judenschaft, die Paulus zu sich ruft, um ihnen das messianische Heil zu verkünden, und von denen er nun, da sie zwiespältig von ihm scheiden, Veranlassung nimmt, das ganze jüdische Volk, das Volk Israel in Masse der Verstocktheit anzuklagen, und sofort die Heiden für die Erben des messianischen Heils zu erklären — diese letzte römische Scene ist gleichsam, wie SCHNECKENBURGER es treffend bezeichnet, der Schluss einer empirischen Induction für die paulinische Missionsthätigkeit unter den Heiden, die Vollendung derjenigen Erfahrungen, die den Apostel auf das von der Gottesstimme ihm ursprünglich angewiesene Feld hinübernöthigten, die Schlussapologie des Heidenapostels.

In dieser Schlussscene der Apostelgeschichte, eine je durchsichtigere Einkleidung eines Tendenzgedankens sie ist, verräth sich nun weiter auch nur um so unverkennbarer das Unhistorische aller jener Erzählungen, in welchen die Apostelgeschichte je und je die Heidenmission des Paulus zu rechtfertigen und zu entschuldigen sucht. Dass sich der Apostel Paulus, in Rom angekommen, nicht zuerst an die dortige Christengemeinde wendet, mit welcher er doch durch den Römerbrief in eine so enge und eigenthümliche Verbindung getreten war, sondern an die πρῶτοι τῶν Ἰȣδαίων, dass diese hinwiederum, nachdem zuvor schon, ohne Zweifel in Folge messianischer Streitigkeiten, eine Judenaustreibung stattgefunden hatte, nichts desto weniger von der Existenz einer Christengemeinde in Rom und von der Person des Paulus gar nichts wissen, ist so undenkbar, dass die Geschichtlichkeit der in Rede stehenden Erzählung, man mag entschuldigende Ausflüchte ersinnen, welche man will, für einen gesunden

historischen Sinn unrettbar verloren ist [1]). Entweder standen die römischen Christen mit den dortigen Juden noch im Synagogenverband, was bei der im Römerbrief documentirten jüdisch-particularistischen Tendenz der Erstern höchst wahrscheinlich ist: oder sie hatten mit ihnen förmlich gebrochen, was dann gewiss nicht ohne heftige Verhandlungen und Kämpfe vor sich gegangen war: in beiden Fällen konnten die Häupter der römischen Judenschaft weder mit dem Wesen der fraglichen *αἵρεσις*, noch mit der Person des Paulus — desselben Paulus, gegen welchen die *'Ιουδαῖοι* in Jerusalem als gegen einen Verstörer des mosaischen Gesetzes einen so heftigen Aufstand erregt hatten — so unbekannt sein, als sie XXVIII, 21. 22. es zu seyn behaupten; denn dagegen, dass ihre Aussagen nur Verstellung gewesen wären [2]), spricht doch der ganze Zusammenhang: die Bekehrungsversuche, die Paulus mit ihnen mehrere Tage lang vornimmt (V. 23 ff.) und ihr Verhalten dagegen sind unverkennbar so dargestellt, dass man sieht, die messianische Frage war ihnen neu; ihre mehrtägigen Berathungen, ihr Zwiespalt, die Bekehrung der Einen, die Nichtüberzeugtheit der Andern — alles diess hätte gar nicht so geschildert werden können, wenn der Geschichtschreiber selbst der Ansicht gewesen wäre, ihre vorgebliche Unbekanntschaft sey nur Verstellung gewesen, und es hätten schon früher unter den römischen Juden derartige Verhandlungen stattgefunden. Es wird also auch hier dabei bleiben müssen, dass die Darstellung, die die Apostelgeschichte vom römischen Auftreten des Paulus giebt, eine Fiction ist, und zwar eine Fiction im Interesse des apologetischen Zweckes, den sie verfolgt; in diesem Falle ist aber kein genügender Grund mehr vorhanden, jene constante Gleichförmigkeit, mit

1) Die Unmöglichkeit des ganzen Hergangs hat Baur a. a. O. S. 106 ff. vollständig erwiesen.

2) Kling, über den histor. Charakter der Ap.Gesch., Stud. u. Krit. 1837, 2, S. 302 ff.

welcher die Apostelgeschichte die Heidenpredigt des Paulus durchgehends als Nöthigung von Seiten der Juden erscheinen lässt, nicht ebenfalls als apologetische Fiction anzusehen; von der Präsumtion der Glaubwürdigkeit aus wird wenigstens nicht mehr zu Gunsten dieser Erzählungen argumentirt werden können; kurz mit dem Schlussauftritt der Apostelgeschichte stehen und fallen alle früheren, so zahlreichen Vorgänge desselben Inhalts und desselben Zwecks.

Endlich wird Paulus auch in seiner Lehre dem judaistischen Christenthum möglichst nahe gerückt, unter Verwischung aller eigenthümlichen dogmatischen Momente seines Gedankensystems. Die Lehre vom allein rechtfertigenden Glauben, dieser Eckstein seiner christlichen Anschauungsweise, verschwindet in den Vorträgen, die ihm die Apostelgeschichte in den Mund legt, fast gänzlich; auch seine andern eigenthümlichen Ideen über das Verhältniss von Christenthum und Judenthum, über die Abrogation des mosaischen Gesetzes [1]), über die Bedeutung des *νόμος* im neuen Bund, über die universelle Bestimmung des Christenthums, über den Erlösungstod Christi, seine grossartige Auffassung des Heidenthums und Anderes der Art tritt so durchaus zurück, dass es gar nicht möglich wäre, aus der Apostelgeschichte allein eine Vorstellung von den paulinischen Hauptlehren zu gewinnen. Ueberhaupt ist der Lehrgehalt des zweiten Theils der Apostelgeschichte ausserordentlich unbedeutend, unbe-

1) In dieser Beziehung verwickelt sich übrigens die Ap.Gesch. in einen auffallenden Widerspruch. Cap. XXI, 21. erzählt Jacobus, die *ζηλωταὶ τȣ̃ νόμȣ* hätten vernommen, Paulus lehre *ἀποςασίαν ἀπὸ Μωϋσέως τȣ̀ς κατὰ τὰ ἔθνη πάντας Ἰȣδαίȣς, λέγων, μὴ περιτέμνειν αὐτȣ̀ς τὰ τέκνα, μηδὲ τοῖς ἔθεσι περιπατεῖν.* Schneckenburger fragt mit Recht: woher wissen diess jene *ζηλωταὶ*, wenn Paulus überall so gepredigt und so sich benommen hat, wie ihn die Apostelgeschichte predigen und handeln lässt? Man sieht, wie hier die Geschichte durch die apologetische Hülle durchbricht.

deutender selbst, als derjenige des ersten; die Vorträge des Paulus sind nur ein Nachhall der Vorträge des Petrus und Stephanus [1]; ihren Inhalt bildet fast nur die Lehre vom Auferstandenen, oder, wie in der atheniensischen Rede, eine polemische Auseinandersetzung der göttlichen Monarchie, ganz im Sinne der clementinischen Homilieen, gerade als ob im Gegensatz gegen das Heidenthum die wahre Religion zunächst nur Judenthum wäre [2]. Anderwärts, wo der Hauptinhalt der paulinischen Predigt kurz angegeben wird, z. B. XXIV, 25.: διαλεγομένυ τῦ Παύλυ περὶ δικαιοσύνης καὶ ἐγκρατείας καὶ τῦ κρίματος τῦ μέλλοντος treten uns nur die Schlag-

1) Das Nähere bei Schneckenburger a. a. O. S. 130.

2) Schneckenburger, a. a. O. S. 129.: „Cap. 17, 22 ff. haben manche Erklärer, wie Olshausen eine indirecte Apologie des Judenthums, oder gar wie Schrader, einen ausgesprochenen Gegensatz gegen ultrapaulinische Gnostiker gefunden. Auf jeden Fall könnte die Rede auch ein Solcher gehalten haben, der in der christlichen Heilslehre nicht mit Paulus übereinstimmt, ja mit Ausnahme der letzten Worte, welche eine Hinweisung auf Christus enthalten, ein liberaler tiefsinniger Jude." Die Art, wie das Verhältniss des Paulus zum Heidenthum gezeichnet wird, bildet überhaupt einen eigenthümlichen Zug der Apostelgeschichte; Paulus verhält sich zum Heidenthum zunächst nur als Apologet des Judenthums, als Prediger des Monotheismus — offenbar eine unhistorische Concession an die ebionitische Denkweise, die, wie wir aus den Clementinen wissen, die paulinische Lehre und die an sie anknüpfende Gnosis eben als eine neue Form des Heidenthums, als verfeinertes Heidenthum aufzufassen liebte. Namentlich ist es, wie die Clementinen von ihrem jüdischen Gesichtspunkte aus die Sache auffassen und darstellen, der Mangel der wahren jüdischen Gottesidee, was alle jene antijüdischen Richtungen charakterisirt. Wenn nun die Apostelgeschichte gerade den Widerspruch des Heidenapostels gegen alles Heidnische so nachdrücklich hervorhebt, gerade seine Protestation gegen die heidnische Gottesidee bei jeder Gelegenheit, mit willkührlicher Unterstellung von Veranlassungen und Vorgängen, so stark markirt, so lag hiebei gewiss eine apologetische Rücksicht auf ebionitische Vorurtheile zu Grund. Der historische Paulus hätte ans Heidenthum gewiss ganz anders anzuknüpfen gewusst, und hat auch das Heidenthum weit grossartiger aufgefasst.

worte der judaisirenden Erzeugnisse der ältesten christlichen Litteratur entgegen, namentlich die aus dem Hirten des Hermas so wohlbekannte ἐγκράτεια [1]; wird aber irgend einmal eines eigenthümlich paulinischen Lehrelements gedacht, z. B. der Rechtfertigung durch den Glauben XIII, 38.: γνωστὸν οὖν ἔστω ὑμῖν, ἄνδρες ἀδελφοὶ, ὅτι διὰ τούτου ὑμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται, καὶ ἀπὸ πάντων, ὧν οὐκ ἐδυνήθητε ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως δικαιωθῆναι, ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται — so geschieht diess, wie eben diese Stelle, nach ihrem Wortlaute einfach und natürlich aufgefasst besagt, in entschieden unpaulinischem judaistischem Sinne, denn die Bedeutung der angeführten Worte kann keine andere seyn, als die, dass man in Christo die Lossprechung auch von den Sünden erlangen könne, für welche es im Gesetz keine Rechtfertigung gegeben habe;

1) So geben die ebionitischen Acta Pauli et Theclae als Inhalt der paulinischen Predigt an den λόγος θεοῦ περὶ ἐγκρατείας καὶ ἀναστάσεως, s. m. Montanismus S. 263. Besonders ist aber das künftige Gericht ein Glaubensartikel altjüdischer Rechtgläubigkeit. Wenn Paulus zu den Atheniensern sagt: διότι ἔστησεν ἡμέραν ὁ θεὸς, ἐν ᾗ μέλλει κρίνειν τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ, ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὥρισε, πίστιν παρασχὼν πᾶσιν, ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν, und diese darauf, ἀκούσαντες ἀνάστασιν νεκρῶν. sich ungläubig oder zweifelnd zu dieser Rede verhalten (XVII, 31 f.), so berichtet Hegesipp, ganz hiemit zusammentreffend, in seiner Schilderung des Jacobus (Eus. H. E. II, 23.): τινὲς οὖν τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων τῶν ἐν τῷ λαῷ (der nicht messiasgläubigen jüdischen Secten) ἐπυνθάνοντο αὐτοῦ (τοῦ Ἰακώβου), τίς ἡ θύρα τοῦ Ἰησοῦ· (vgl. über diese Stelle das oben Bd. I. S. 137. Bemerkte) καὶ ἔλεγε τοῦτον εἶναι τὸν σωτῆρα· ἐξ ὧν τινες ἐπίστευσαν, ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός· αἱ δὲ αἱρέσεις αἱ προειρημέναι οὐκ ἐπίστευον οὔτε ἀνάστασιν, οὔτε ἐρχόμενον ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ· ὅσοι δὲ καὶ ἐπίστευσαν, διὰ Ἰάκωβον. Was also Paulus in Athen als Christenthum predigt, ist das ursprüngliche, urapostolische, messiasgläubige Judenthum. Es ist nichts in seiner Rede, was nicht auch in den clementinischen Homilieen stehen könnte: namentlich steht die V. 27 — 29. vorgetragene Idee einer ursprünglichen Verwandtschaft und eines lebendigen Zusammenhangs zwischen Gott und Menschen den Clementinen gar nicht ferne, s. Schliemann, Clement. S. 175 ff. und 189 f.

womit offenbar der Glaube nicht als das Abrogirende dem Gesetz gegenübergestellt, sondern nur als das Höhere ihm vorangesetzt ist. Ein durchgehender Zug aller Reden, die Paulus in der Apostelgeschichte hält, ist die milde, anerkennende und versöhnliche Stellung, die er sich zu den Juden und dem Judenthum giebt. Wie judenfreundlich spricht er Cap. XIII., mit welchem Nachdruck hebt er XXII, 3 ff. seine streng jüdische und pharisäische Erziehung, seinen früheren Eifer fürs Gesetz hervor; wie bedeutsam bemerkt er im Verlauf der Rede V. 12 ff., dass ein gesetzesfrommer Jude, Ananias, es gewesen sey, der ihn in die Laufbahn der Heidenbekehrung eingeführt; wie betheuert er in der Rede vor Felix seine Ergebenheit gegen den *θεὸς πατρῷος* und seinen Glauben an Alles, was im Gesetz und in den Propheten geschrieben stehe XXIV, 14.; mit einer wie auffallenden Wendung — wir stehen nicht an, aus mehr als einem Grunde die Erzählung für unhistorisch zu erklären, — identificirt er in der Rede vor dem hohen Rath XXIII, 6. seine eigene Sache mit der der Pharisäer, und wie bezeichnend ist es, dass die Pharisäer als Fürsprecher seiner jüdischen Rechtgläubigkeit zu seinen Gunsten auftreten! Weit paulinischer spricht im ersten Theil der Apostelgeschichte Petrus, weit antijüdischer Stephanus, zum klaren Beweis, dass wir im zweiten Theil unserer Schrift, wie nicht als Apostel, so auch nicht als Prediger den historischen Paulus vor uns haben, sondern, wie dort metamorphosirte Pauliner, so hier einen metamorphosirten Petriner. Je gewisser und unverkennbarer die Reden der Apostelgeschichte frei componirt sind [1]), desto bestimmter und unläugbarer beurkunden sie die apologetisch-irenische Tendenz ihres Verfassers.

1) Eichhorn, Einl. II, 28 f. Wie sehr verstösst z. B. gleich die erste Rede des Petrus I, 16 ff. gegen alles geschichtliche Decorum! Vgl. De Wette zu den V. V. 18. 19. 22. Ferner denselben zu V, 36. X, 28. XIII, 39. XVII, 31. XX, 25.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MÜNCHEN

Zu allem diesem, was im Vorstehenden über das historische Verfahren erörtert worden ist, das die Apostelgeschichte gegen Person, Lehre und Geschichte des Apostels Paulus befolgt, kommt nun schliesslich noch der Umstand negativ bestätigend hinzu, dass die Apostelgeschichte eben in dieser Hinsicht, in Beziehung auf die Geschichte des Apostels Paulus, auch sehr bedeutende Lücken hat, und zwar, dass sie näher zugesehen genau diejenigen Vorgänge und Ereignisse verschweigt, deren Erwähnung und Schilderung ein wesentlich anderes Bild vom Apostel und seiner Stellung hätte geben müssen, als sie geben will [1]). Der antiochenischen Auftritte mit Petrus und Barnabas, der Zerwürfnisse mit den Korinthiern, der Kämpfe mit den Galatern, der Gründung heidenchristlicher Gemeinden in Phrygien und Galatien überhaupt, der Person des Titus, der zahlreichen judaistischen Anfeindungen, die Paulus seinen Briefen zufolge erlitten hat, der Angriffe gegen seine Person, seine apostolische Würde, seine Missionsthätigkeit und seine Lehre, der hiedurch herbeigeführten Spaltungen und Partheiungen wird mit keinem Worte gedacht; überall sind es nur die ungläubigen Juden, die ihm in Jerusalem, wie im Auslande nachstellen, nicht judenchristliche Eiferer; nie bestanden Reibungen zwischen Petrinern und Paulinern, zwischen Juden- und Heidenchristen; nie wurde das gute Verhältniss des Paulus zu den Uraposteln getrübt. So sucht also der Verfasser der Apostelgeschichte auch durch Auslassungen und Verschweigungen seinen apologetischen Zweck zu unterstützen, und dem einseitigen Bilde nachzuhelfen, das er von der Person, Lehre, Thätigkeit und Stellung seines Apostels entwirft. Wie die positive Schilderung des Paulus — mit diesen Worten schliesst Schneckenburger [2]) seine Untersuchung über die Lücken der Apostelge-

1) Vergl. die trefflichen Ausführungen der folgenden Punkte bei Schneckenburger a. a. O. S. 92 — 127.

2) a. a. O. S. 127.

schichte — ihn durchgehends in ein solches Licht zu stellen sucht, dass er als wahrer, vom Herrn selbst berufener, den Uebrigen an Würde und Macht gleicher, seiner nationalen Pflichten wohl eingedenker Apostel den Judenchristen gegenüber erscheint, und als solcher von ihnen anerkannt werden konnte; wie namentlich sein amtliches Verfahren in Betreff der Heiden durch die sorgfältigste Nachweisung seiner zarten Schonung der jüdischen Rechte vor aller feindseligen Missdeutung geschützt wird, so betreffen die Lücken und Auslassungen der Apostelgeschichte insgesammt Thatsachen, welche in näherer Beziehung zu dem einen oder andern dieser Punkte stehen, sie betreffen lauter solche Vorgänge und Ereignisse, deren Weglassung gerade die apologetische Ansicht unterstützen musste.

Diess ist die eine Seite der Apostelgeschichte — die Petrinisirung des Paulus; die andere ist die Paulinisirung der Urapostel, namentlich des Petrus. Dem zweiten Theil der Schrift tritt als entsprechendes Gegenbild von judenchristlicher Seite der erste gegenüber.

Schon die Aufnahme von Erzählungsstücken, die einestheils eine so unverkennbar judaistische, hebraisirende Färbung haben, wie die Geschichten des ersten Theils der Apostelgeschichte, anderntheils so entschieden auf die Verherrlichung der Urgemeinde und ihrer Apostel berechnet sind, kann nur aus derselben irenischen Tendenz abgeleitet werden, aus welcher auch das Evangelium des Lucas eine so vorherrschend hebraistisch gefärbte Vorgeschichte mit einem sonst paulinischen Evangelium verknüpft hat. Nicht deutlicher konnte der Verfasser der ganzen Schrift seine Unpartheilichkeit darlegen, seine Ueberzeugung, dass zwischen dem paulinischen und petrinischen Christenthum keine wirkliche Entzweiung, kein unauflöslicher Gegensatz stattfinde, beurkunden, als wenn er, der Pauliner, ehe er mit der Schilderung seines Hauptthelden begann, die Urkirche selbst in ihrem ganzen

Glanze strahlen liess, und so die Geschichte des Heidenapostels mit der Geburtsstätte des Christenthums, mit der Geschichte des alten theokratischen Stammsitzes aufs engste verknüpfte. Die paulinische Heidenmission erscheint so nur als Schössling der Urgemeinde, als eine unter dem Rathe und der schützenden Aufsicht der Urapostel unternommene Erweiterung des theokratischen Mittelpunkts.

Zu dem letztern Zweck wird nun namentlich die den Judenchristen so anstössige paulinische Heidenpredigt, deren Darstellung den zweiten Theil der Apostelgeschichte bildet, im ersten Theil durch den Vorgang des Petrus, durch die Anerkennung der Urgemeinde, durch eine grosse Anzahl anderer berechnet eingeflochtener Züge legitimirt, und in ausführlichen Reden, die den ältern Aposteln und Lehrern in Mund gelegt werden, vertheidigt. Lange vor Paulus werden Heiden getauft, und zwar durch Petrus, das Haupt der Judaisten; ehe er, der Heidenapostel *κατ᾽ ἐξοχήν*, auftritt, ist der ganze Streit über die Zulassung der Heiden schon durch die Anerkennung der Urgemeinde entschieden; ja ganz in der Weise der clementinischen Homilieen wird Petrus, wenn er sich beim Apostelconvent also vernehmen lässt, XV, 7.: *ὑμεῖς ἐπίστασθε, ὅτι ἀφ᾽ ἡμερῶν ἀρχαίων* (!) *ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν ἐξελέξατο, διὰ τοῦ στόματός μου ἀκοῦσαι τὰ ἔθνη τὸν λόγον τοῦ εὐαγγελίου καὶ πιστεῦσαι* (vgl. auch V. 14.) — als der eigentliche Heidenapostel dargestellt, als derjenige, welchem die Initiative dieses Schritts, als dem Haupte der Apostel, in Folge ausdrücklichen göttlichen Auftrags zukam, und wenn Paulus später die Heidenbekehrung zu seiner Lebensaufgabe macht, tritt er nur in Fussstapfen der alten Apostel, schliesst er sich nur einem von allen göttlichen und menschlichen Auctoritäten gutgeheissenen Herkommen an, bringt er nur einen von der ganzen Urgemeinde anerkannten Grundsatz, die Universalität des Christenthums, in umfassende praktische Ausführung.

Der ganze erste Theil der Apostelgeschichte ist fast mit jedem Zuge darauf berechnet, Person und Thätigkeit des Paulus vorläufig zu rechtfertigen, die Rechtmässigkeit seiner Heidenpredigt zu begründen und nachzuweisen; er hat zum durchgehenden leitenden Gedanken eben diess, die schon vorpaulinische Anerkennung der Heidenbekehrung ins Licht zu stellen. Zu diesem Zweck wird die universale Bestimmung des Christenthums als letzter Auftrag Jesu gleich an die Spitze der ganzen Schrift gestellt: ἔσεσθέ μοι μάρτυρες ἔν τε Ἰερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς (I, 8. etwas abweichend von Lucas XXIV, 47.) lautet der Befehl des Scheidenden — in der vorliegenden Fassung offenbar das Thema für die gesammte Ausführung der Apostelgeschichte [1]. Zu diesem Zweck folgt in zweiter Reihe das als Anfangspunkt der Kirche in dieser Beziehung besonders bedeutsame Pfingstwunder, unverkennbar die symbolische Bekräftigung des universellen Auftrags, das göttliche σημεῖον, dass die neue Theokratie nicht, wie die alte, an Eine Nation und an Eine Sprache gebunden, sondern für alle Nationen, für alle Zungen bestimmt seyn sollte [2]. Zu diesem Zweck wird die erste Heidentaufe des Petrus mit der berechnetsten Ausführlichkeit, mit sorgsamer Erzählung der innern Kämpfe und Bedenklichkeiten des Judenapostels, aber auch mit siegreicher Darlegung des unmittelbar göttlichen Eingreifens dargestellt; und in der Rechtfertigung, die Petrus hierauf von seinem Verfahren vor der Gemeinde giebt, werden die jüdischen Einwendungen gegen die Aufnahme der Heiden wiederholt bekämpft und widerlegt. Zu diesem Zweck wird ferner die Taufe des Kämmerers, die Predigt des Philippus in Samarien, die Missionsthätigkeit der διασπαρέντες in Antiochien nicht ohne Vorliebe erzählt: denn eben diese Heidenmissionen der

1) Schneckenburger a. a. O. S. 191 ff.
2) a. a. O. S. 198 ff.

διασπαρέντες, die Weiterverbreitung des Christenthums ist durch die Verfolgungen der Juden gegen die Urgemeinde herbeigeführt, so dass also auch schon im ersten Theil der Apostelgeschichte, wie im zweiten bei den Missionspredigten des Paulus durchgehends, mit der Unempfänglichkeit und Verstocktheit der Juden die Nothwendigkeit der Heidenpredigt bedeutsam motivirt wird. Mit Paulus wiederholt sich nur in jeder einzelnen Judengemeinde, was anfangs, in Jerusalem, vorbildlich im Grossen stattgefunden hat [1]). Zu diesem Zweck wird dem Stephanus, einem der Gefeiertsten aus dem Kreise der Urgemeinde, eine Rede in den Mund gelegt, in welcher die Ideen und praktischen Grundsätze des Paulus mit einer Schärfe und Entschiedenheit ausgesprochen werden, wie man sie selbst in den paulinischen Reden des zweiten Theils vergeblich sucht; in welcher die Halsstarrigkeit und Widerspenstigkeit der Juden gegen die göttlichen Gnadenerweisungen als eine diesem Volke von Alters her anhaftende grundwesentliche Eigenschaft in ähnlicher Weise und unter ähnlichen Folgerungen gezeichnet wird, wie später von Paulus am Schluss der Apostelgeschichte; in welcher ahnungsvoll darauf hingewiesen wird, dass der wahre Gottesdienst nicht an das jüdische Volk, nicht an eine bestimmte Nationalität gebunden, sondern, weil geistig, universell sey (VII, 48 ff.) [2]). Um so mehr darf es als ein bedeutsamer Zug im historischen Pragmatismus der Apostelgeschichte angesehen werden, dass Paulus, der neuerstandene Stephanus, bei der Steinigung des Letztern zum erstenmal auftaucht [3]). Zu diesem Zweck wird

1) a. a. O. S. 182.
2) a. a. O. S, 184.
3) Bei dem anderweitig constatirten Charakter der Urgemeinde hat die Rede und Geschichte des Stephanus ausserordentlich viel Befremdliches. Der Anstoss, den Paulus mit seiner Heidenpredigt den gesetzeseifrigen Judenchristen der Urgemeinde gab, ist ganz unbegreiflich, wenn seine Ideen schon lange vorher in der Mitte der Urgemeinde ausgesprochen und geltend gemacht

im Gegensatz gegen die Halsstarrigkeit und Verstocktheit der Juden die Empfänglichkeit der Heiden, ihre Heilsbegier, ihr

worden waren. Jedenfalls ist die Rede des Stephanus in der Apostelgeschichte freie Composition des Berichterstatters, aber auch das übrige historische Beiwerk scheint anderswoher entlehnt und zum Theil der Geschichte des Jacobus nachgebildet. Auch Jacobus wird (nach der Darstellung Hegesipps bei Eus. H. E. II, 23.) gesteinigt; auch er betet sterbend: *παρακαλῶ κύριε θεὲ πάτερ, ἄφες αὐτοῖς· ȣ̓ γὰρ οἴδασι, τί ποιȣ̃σιν;* auch er veranlasst den letzten Sturm gegen sich durch sein Zeugniss, *ὅτι ὁ υἱὸς τȣ̃ ἀνθρώπȣ κάθηται ἐν τῷ ȣ̓ρανῷ ἐκ δεξιῶν τῆς μεγάλης δυνάμεως, καὶ μέλλει ἔρχεσθαι ἐπὶ τῶν νεφελῶν τȣ̃ ȣ̓ρανȣ̃* Zugleich erinnern die letzten Worte des Stephanus an die letzten Reden Christi, vgl. Ap.Gesch. VII, 59.: *Πάτερ, εἰς χεῖράς σȣ παραθήσομαι τὸ πνεῦμά μȣ* mit Luc. XXIII, 46.: *Πάτερ, εἰς χεῖράς σȣ παραθήσομαι τὸ πνεῦμά μȣ,* und Ap.Gesch. VII, 60.: *Κύριε, μὴ στήσῃς αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην* mit Luc. XXIII, 34.: *Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς· ȣ̓ γὰρ οἴδασι τί ποιȣ̃σι.* Ausserdem Ap.Gesch. VII, 56 mit Matth. XXVI, 64. Auch die Anklage gegen Stephanus VI, 14. ist nur eine Wiederholung der schon gegen Jesus erhobenen Anklage.

Näheres über Stephanus giebt jetzt Baur, d. Ap. Paulus S. 39 ff. Er hält die Historicität des Mannes fest, lässt aber das von ihm vertretene, freiere hellenistische Christenthum durch die an seinen Märtyrertod sich knüpfende Christenverfolgung aus der Urgemeinde ausgestossen werden. „Die Apostel blieben während dieser Verfolgung in Jerusalem zurück: sie scheint somit, wie sie ja auch durch den Hellenisten Stephanus veranlasst war, vorzugsweise nur den hellenistischen Theil der Gemeinde getroffen zu haben, der mit Stephanus sich schon in eine sichtbare Opposition zu dem bestehenden Tempel-Cultus gesetzt hatte. Die Hebräer aber, welche mit den Aposteln sich noch näher an denselben anschlossen, wurden ebendesswegen auch nicht ebenso als Feinde desselben verfolgt. Man muss daher annehmen, dass diese erste Christenverfolgung für die Gemeinde in Jerusalem die wichtige Folge hatte, dass die beiden, bisher zwar noch verbundenen, aber schon in eine gewisse Differenz zu einander gekommenen (vgl. auch den *γογγυσμὸς τῶν Ἑλληνιστῶν πρὸς τȣ̀ς Ἑβραίȣς* Ap.Gesch. VI, 1.) Bestandtheile derselben, die Hebräer und Hellenisten, nun auch äusserlich von einander getrennt wurden. Seitdem die jerusalemische Gemeinde aus blosen Hebräern bestund, hielt sie nun um so mehr an ihrem streng judaisirenden Charakter fest, aus welchem sich in der Folge sogar

Drang nach Verständniss, ihre dankerfüllte Freudigkeit mit gleichem Nachdruck wie im Evangelium und in einer Reihe leuchtender Züge hervorgehoben. Und ihrer Empfänglichkeit entspricht ihre Begnadung: sie erhalten die Gabe des heiligen Geistes in ungeschmälertem Maasse, sie reden mit Zungen wie die gläubig gewordenen Juden (X, 45 f.), sie stehen in nichts hinter den Beschnittenen zurück, so dass die Letztern unter Staunen nicht umhin können, die volle Ebenbürtigkeit der Heiden anzuerkennen. Petrus selbst bezeugt es XI, 15.: *ἐπέπεσε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ᾽ αὐτὺς, ὥςπερ καὶ ἐφ᾽ ἡμᾶς ἐν ἀρχῇ* und XV, 8.: *ὁ καρδιογνώςης θεὸς ἐμαρτύρησεν αὐτοῖς, δὺς αὐτοῖς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καθὼς καὶ ἡμῖν* [1]). Zu diesem Zweck wird endlich, um auch den strengeren Judenchristen die Rechtmässigkeit der Heidenpredigt einleuchtend zu machen, auch die alttestamentliche Beweisführung nicht gespart, und in den Reden des Petrus und Jacobus eine Reihe von Prophetensprüchen aufgeführt, die dafür zeugen, dass das messianische Heil für alle Völker, für alles Fleisch ohne Unterschied bestimmt sey.

Man sieht, wie die Apostelgeschichte mit berechneter Absichtlichkeit die von Paulus sicher zuerst gefasste, in umfassende Ausführung gebrachte und unter so unendlichen Kämpfen durchgefochtene Idee der Universalität auf die Urgemeinde und die Säulenapostel überträgt, und eben damit für legitimirt ansieht, dass sie dieselbe als eigene ursprüngliche Idee der Urgemeinde darstellt. Das Verfahren des Paulus soll als das ächte und urchristliche erscheinen, darum wird ihm eine Reihe von Vorgängen und stützenden Thatsachen

eine Opposition gegen das freiere hellenistische Christenthum entwickelte." — „Dass der Gegensatz des Christenthums und Judenthums zuerst von Stephanus in bestimmterer Weise ausgesprochen worden ist, liegt in der Thatsache der Verfolgung, als deren Opfer er fiel, offen vor Augen."

1) a. a. O. S. 186 f.

untergestellt, darum werden andere entgegenstehende Thatsachen, z. B. die im Galaterbriefe erwähnte arabische Missionsreise des Paulus, die früheste Heidenpredigt, nicht nur verschwiegen, sondern sogar ausgeschlossen. Petrus macht den Anfang der Heidenbekehrung auf göttliches Geheiss; Andere folgen nach, durch den verstockten Hass der Juden aus der Heimath vertrieben; nun kommt Paulus hinzu, und mit ihm beginnt die Theilung der Arbeit; er tritt in die Fussstapfen des Petrus, indem er unter der Billigung der Urgemeinde die Heidenbekehrung in grösserem Maassstab ausführt; aber auch das Letztere thut er nur nach dem von den Säulenaposteln entworfenen Programm, unter steter Verbindung mit dem alten theokratischen Mittelpunkt, und unter der zartesten Schonung und Beachtung der jüdischen Vorrechte ans messianische Heil. Nein, Paulus war kein Neuerer, kein eigenmächtiger Emporkömmling, kein Eindringling ins Apostolat, kein πλάνος, kein ἄνθρωπος ἄνομος, kein Beeinträchtiger der Juden und ihrer heiligen Vorrechte.

Selbst die theoretischen Voraussetzungen der paulinischen Heidenpredigt, wie sie Paulus in seinen Briefen entwickelt, werden den Säulenaposteln im ersten Theil der Apostelgeschichte in den Mund gelegt [1]). Dass zwischen Heiden und Juden gegenüber vom messianischen Heil kein Unterschied stattfinde, dass nur der Glaube es sey, durch welchen Beide Antheil an Christus bekommen, dass das Gesetz statt Heil zu gewähren, vielmehr ein drückendes Joch sey — solche und ähnliche ächt paulinische Aussprüche weisen die Reden eines Petrus und Jacobus auf [2]). Schneckenburger bemerkt mit Recht [3]), dass der erste Theil der Apostelge-

1) Ein Seitenstück zur Apostelgeschichte bildet in dieser Beziehung, wie wir gesehen haben, der erste Brief des Petrus, in welchem Petrus gleichfalls paulinisch lehrt.

2) Die Belege a. a. O. S. 189.

3) a. a. O.

schichte die paulinischen Hauptideen ebenso deutlich und bestimmt ausspreche, als der zweite paulinische dieselben verdecke. Wenn aber diese paulinischen Ideen, welche Paulus selbst gegen judaistische Verdächtigungen und Vorurtheile besonders im Römerbrief so weitläufig zu erörtern hat, in der Apostelgeschichte gerade im ersten Theil und von judenchristlichen Aposteln als eigene Ideen vorgebracht und faktisch ausgeübt werden, während der zweite Theil den Paulus möglichst in Conformität mit den judaistischen Anforderungen sich benehmen und sprechen lässt, so bedarf es für den Einsichtigen keines weitern Beweises, dass wir in der Apostelgeschichte überhaupt keine geschichtlichen Figuren vor uns haben, sondern hier einen petrinisch umgestalteten Paulus, dort einen paulinisch umgestalteten Petrus. Wie der Verfasser der Apostelgeschichte sich die Pauliner wünscht nach ihrer Gesinnung und Haltung, so lässt er seinen Paulus sprechen, d. h. entgegenkommend gegen die Petriner; und mit denselben Gesinnungen und Ansichten, die er sich bei den Petrinern wünscht, stattet er die Urapostel aus.

So gewiss und nachweislich der Paulus des zweiten Theils ungeschichtlich ist, so gewiss ist es auch — schon die eben erörterte Vertauschung der historischen Rollen, wie überhaupt der ganze Tendenzcharakter der Apostelgeschichte spricht dafür — der Petrus des ersten Theils. Petrus soll der erste Heidenapostel gewesen seyn, zuerst einen Heiden ohne vorgängige Beschneidung getauft haben. Jacobus soll es gebilligt, die Urgemeinde es anerkannt haben. Wie ist es aber denkbar, dass derselbe Petrus ein halbes Menschenalter später, also zu einer Zeit, in welcher man die Aufnahmsfähigkeit der Heiden ohne vorgängige Beschneidung bereits zu einem kirchlichen Vorurtheil geworden sich denken sollte, nichts desto weniger sogar in einem heidnischen Lande, zu Antiochien, aus Furcht vor den gläubigen Juden sich anstellt, als billigte er es nicht, mit den gläubigen Heiden umzugehen?

Wie sollte eben dieser Paulus so lange vorher mitten in Jerusalem, mitten unter Eiferern fürs Gesetz so freimüthig seinen Umgang mit den Heiden bekannt und vertheidigt haben? Wie sollte Jacobus, dessen Anhänger (*τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου*), als sie in Antiochien ankommen, den Petrus so in Schrecken setzen, dass er seinen Umgang mit den Heiden abbricht, *φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς* — wie sollte dieser selbe Jacobus bei dem gleichfalls früheren Apostelconvent seine Stimme so entschieden zu Gunsten der Heiden erhoben und sie ohne vorgängige Beschneidung als Brüder in Christo anerkannt haben? Man sehe doch, wie Paulus den antiochenischen Auftritt schildert: *ὅτε δὲ ἦλθε Πέτρος εἰς Ἀντιόχειαν κατὰ πρόςωπον αὐτῷ ἀντέςην κτλ. Πρὸ τοῦ γὰρ ἐλθεῖν τινας ἀπὸ Ἰακώβου, μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν· ὅτε δὲ ἦλθον, ὑπέςελλε καὶ ἀφώριζεν ἑαυτὸν, φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς. Καὶ συνυπεκρίθησαν αὐτῷ καὶ οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι· ὥςε καὶ Βαρνάβας συναπέχθη αὐτῶν τῇ ὑποκρίσει* (Gal. II, 11 ff.) — und finde es begreiflich und mit diesem Vorgange vereinbar, dass nicht lange vorher in feierlicher Berathung der Urgemeinde, unter Vorsitz des Petrus und Jacobus, die förmliche Anerkennung der getauften Heiden, ihre förmliche Entbindung von der Beschneidung und dem mosaischen Cerimonialgesetz erfolgt war, dass man ihnen geradezu im Namen der Urapostel einen Freibrief gegen die Zumuthungen der Judaisten ausgestellt hatte. Wenn Petrus, wenn Barnabas, wenn die übrigen gläubigen Juden in Antiochien „heuchelten,“ wie Paulus von seinem Standpunkte aus dieses ihm unbegreifliche Verfahren bezeichnet, welche Rücksicht, welche Furcht zwang sie zur Heuchelei? War es aber die Furcht vor Jacobus, wie die paulinische Darstellung unzweideutig erkennen lässt, wie kann er im Apostelconvent jene Rolle gespielt haben, die ihn die Apostelgeschichte spielen lässt? Ueberhaupt zeugt Alles, was wir aus den paulinischen Briefen von der Stellung des Paulus wissen, einstimmig gegen die Geschichtlichkeit jener Berichte, welche der erste Theil der Apostel-

geschichte enthält. Welches die Stimmung der judenchristlichen Bevölkerung Jerusalems gewesen sey, zeigt uns ja hinlänglich der Umstand, dass alle, die von Jacobus kommen, als erklärte Gegner des Heidenapostels auftreten. Und wenn die Galater, auf die Auctorität der Säulenapostel sich berufend, die Beschneidung für allgemeine Christenpflicht erklären, und auch den geborenen Heiden anmuthen, ist das nicht das directe Gegentheil jener Grundsätze, welche eben diese Säulenapostel in der Apostelgeschichte aussprechen und in Anwendung bringen? Wenn die römische Gemeinde eine in ausgedehnterem Maase betriebene Heidenmission als Uebervortheilung und Beeinträchtigung der Juden missbilligt, und das Herandrängen der Unbeschnittenen zur Heilsbotschaft mit eifersüchtigem Murren mit ansieht — ist diese jüdisch partikularistische Auffassung des Christenthums nicht offenbar nur die Kehrseite der jüdisch-gesetzlichen bei den Galatern, und wie verträgt auch sie sich mit der freudigen Anerkennung der Universalität des Christenthums durch die Urgemeinde, mit jener durch den Vorgang des Petrus und durch den feierlichen Akt des Apostelconvents dokumentirten Billigung der Heidenmission durch die Urapostel? Die Nichtanerkennung des Heidenapostels von einem grossen Theil der korinthischen Gemeinde, die so lange fortdauernden Reibungen in derselben zwischen der Kephasfaction und der Paulusfaction, überhaupt die ganze anerkanntermassen in der ältesten Kirche so mannigfaltig hervortretende Partheiung der Petriner und Pauliner, die Spannung und das unfreundliche Verhältniss zwischen beiden Partheien, um von dem nachweislichen, sehr engen Zusammenhang des Ebionitismus mit der Urgemeinde gar nicht zu reden, — wie wäre diess alles irgend begreiflich, wenn die Darstellung der Apostelgeschichte geschichtlich getreu ist? wenn Paulus mit den Uraposteln immer im freundlichsten Einvernehmen gestanden hat, unter ihrem Schutze aufgetreten ist, unter ihrer Leitung seine Bekehrungsreisen

unternommen hat? wenn zwischen beiden Seiten so wenig je eine Differenz, auch nur in dogmatischer Beziehung, stattgefunden hat, dass Paulus vielmehr petrinischer lehrte, als Petrus selbst, und Petrus paulinischer als Paulus selbst? Man sehe doch, mit wie schlechtverhehlter Geringschätzung der *ςύλοι*, der *δοκοῦντες* und ihrer vermeintlichen Ansprüche sich Paulus im Galaterbrief ausspricht, und wie klar aus allen seinen dortigen Aeusserungen hervorgeht, dass er bei der Heidenmission durchaus seinen eigenen Weg gegangen ist, ohne nähere Rücksprache mit den Säulenaposteln zu nehmen! Es ist auch gar nicht denkbar, dass die Letztern mit der paulinischen Heidenmission in der Art, in welcher sie Paulus wirklich ausgeführt hat, so ganz einverstanden waren. Wenn die Apostelgeschichte selbst zugiebt, dass Jacobus für seine Person noch ein *νόμον φυλάσσων* blieb, die *ἀποςασία ἀπὸ Μωϋσέως* bei geborenen Juden missbilligte, und Beschneidung und Ritualgesetz als für die letzteren fortwährend verbindlich aufrecht erhielt (Ap.Gesch. XXI, 20 ff.) — wie ist es glaublich, dass dieser Apostel, der mithin offenbar das Christenthum nur als Fortsetzung und Vervollständigung des Judenthums, und das mosaische Gesetz für das eigentliche Fundament, für einen unerlässlichen Bestandtheil des Christenthums ansah, die Verbindlichkeit desselben nicht auch auf die bekehrte Heidenwelt habe ausgedehnt wissen wollen? Wenn er in den getauften, aber nicht beschnittenen Juden keine vollkommenen Christen erkennen wollte, wie sollte er diess bei den ebenfalls nur getauften und nicht beschnittenen Heiden gethan haben? Er musste entweder beide, Juden und Heiden, oder keinen von beiden Theilen davon freisprechen [1]). Oder wenn er nichts desto weniger die Heiden freisprach, die Juden nicht, so konnte er diess nur in dem Sinne thun, dass er die Heidenchristen ohne Gesetzesgerechtigkeit blos als halbe, der Ver-

1) Vgl. jetzt auch Baur, Paulus S. 127.

heissungen des auserwählten Volks Gottes nicht in vollem Maasse theilhaftige Christen betrachtete [1]), ähnlich den Proselyten des Thors [2]), welche die strengeren Pharisäer in die Classe der Unreinen setzten, und mit denen zusammenzuleben und zusammenzuessen sie für etwas Verunreinigendes ansahen. Will man also die Darstellung der Apostelgeschichte als unhistorisch nicht ganz fallen lassen, so kann Jacobus die getauften aber unbeschnittenen Heiden nur in ähnlicher Weise als Christen anerkannt haben, wie z. B. die Apokalypse, die ausdrücklich die Judenchristen als die Schaar der Auserlesenen von der übrigen Menge der Gläubigen aus allen Völkern und Zungen, die vor dem Throne Gottes erscheinen, unterscheidet (VII, 4. cl. XIV, 4.). Hat aber Jacobus sich in dieser Weise zu den getauften aber unbeschnittenen und vom mosaischen Gesetz sich entbindenden Heiden gestellt, so hat es gewiss auch die Urgemeinde gethan, jene πολλαὶ μυριάδες Ἰουδαίων πεπιστευκότων, die alle ζηλωταὶ τοῦ νόμου waren (Ap.Gesch. XXI, 20.) [3]). Dass die Gemeinde zu Jerusalem ebensogut, als die römische, zu der paulinischen Heidenmission scheel gesehen hat, und keineswegs sehr geneigt war, die Heiden-

1) Eine ähnliche Unterscheidung zwischen halbem und ganzem Christenthum machten die Emissäre der Urgemeinde in Galatien, die sogenannten galatischen Irrlehrer, wenn sie die paulinische Entbindung vom jüdischen Ritualgesetz so auslegten, als ob Paulus den Galatern jene höheren Rechte nur nicht gegönnt hätte, welche sie durch Annahme des ganzen Judenthums erlangen konnten, vgl. Gal. IV, 16. Neander, Ap.Gesch. I, 296.

2) Diese Vergleichung ist um so mehr nahe gelegt, als die Gebote des Apostelconvents die sogenannten noachischen Gebote zu seyn scheinen, was schon die Ansicht der Alten war, s. Gieseler, K.G. I, 1, 97.

3) Eine Stelle, aus welcher, wenn sie nicht eine unbegreifliche Hyperbel ist, gleichfalls nur hervorgeht, dass die Urgemeinde zu Jerusalem zwischen sich und andern nicht messiasgläubigen Juden keinen wesentlichen Unterschied setzte, dass sie sich ganz mit der übrigen Judenschaft identificirte.

gläubigen als Brüder anzuerkennen, hat Schneckenburger aus mehreren Stellen der paulinischen Briefe glücklich combinirt [1]). Es wäre auch höchst befremdlich, wenn dem nicht so wäre. In Kleinasien, in Griechenland, in Rom, also in Christengemeinden unter Heiden finden wir, wie die paulinischen Briefe uns sagen, eine hartnäckige judaistische Opposition gegen Person, Lehre und Missionsthätigkeit des Heidenapostels. Nur in Jerusalem, im theokratischen Mittelpunkt, in der Urgemeinde, die nach der eigenen Angabe der Ap.Gesch. (XXI, 20 f.) aus Myriaden gesetzeseifriger Judenchristen bestand, in welcher dem Zeugniss der Geschichte zufolge [2]) das reine und strenge Judenchristenthum sich am längsten erhielt, in derselben Gemeinde, welcher Jacobus, die gefeierte Auctorität der Ebioniten, bis zu seinem Tode vorstand, und von welcher aus er ein Warnungsschreiben gegen das paulinische Christenthum erliess, nur hier sollte sich diese Opposition am frühesten gelegt, oder vielmehr gar nie stattgefunden haben, sollte die Universalität des Christenthums, die unbedingte Aufnahmsfähigkeit der Heiden, die Lehre vom allein seligmachenden Glauben, die Abrogation des mosaischen Gesetzes von Anfang an und gerade von den Trägern des Urchristenthums, von den Säulenaposteln, in öffentlichen Reden ausgesprochen und von der ganzen Gemeinde billigend anerkannt worden seyn? Wenn nicht alle Zeichen täuschen, so ist der erste Theil der Apostelgeschichte eine fortlaufende Fiction.

Zu dem eben Erörterten kommen noch eine Reihe von bestätigenden Symptomen aus dem zweiten Jahrhundert hinzu. Welche Veranlassung hatte man denn auch, dem Petrus vermittelnde Schriften unterzuschieben, wie z. B. die beiden

1) a. a. O. S. 116 ff. Am lautesten spricht Röm. XV, 30 f. Ausserdem 1 Thess. II. 16.: κωλυόντων ἡμᾶς τοῖς ἔθνεσι λαλῆσαι ἵνα σωθῶσιν.

2) Vgl. z. B. die schon früher Bd. I. S. 94 f. angeführte Angabe des Sulpitius Severus.

Briefe, die seinen Namen tragen, wenn zwischen beiden Aposteln von Anfang an das völligste Einverständniss stattfand? Wie konnte in der christlichen Welt auch nur die Meinung sich verbreiten, es herrsche zwischen beiden irgend welche Differenz —, wie konnten sie zu Häuptern feindlicher Richtungen erhoben werden, wenn Alles so hergieng, wie die Apostelgeschichte erzählt? Am lautesten zeugt aber die Apostelgeschichte selbst, d. h. ihr Zweck, gegen ihre Geschichtschreibung. Wenn ihr Verfasser selbst im Laufe des zweiten Jahrhunderts noch eine Schutzschrift für die Person und die apostolische Thätigkeit des Paulus zu schreiben für nöthig findet, wenn also selbst damals noch in weitesten Kreisen das judaistische Vorurtheil gegen den Heidenapostel mächtig war, und sie demgemäss den Heidenapostel, um ihn zu vollen apostolischen Ehren zu bringen, in einen Judenapostel umkleiden muss, wie ist es in diesem Falle denkbar, dass in der urchristlichen Zeit, in der Urgemeinde gar keine Differenz stattgefunden, dass gegen die Person und die apostolische Thätigkeit des Paulus gar kein Vorurtheil sich geltend gemacht, dass im Kreise der Apostel, den Paulus selbst dazu gerechnet, immer die vollste Einigkeit, die ungetrübteste Harmonie geherrscht hat!

Die Ergebnisse unserer Untersuchung sind kurz zusammengefasst folgende. Wir haben in der Apostelgeschichte weder den historischen Paulus, noch die historischen Urapostel, namentlich nicht den historischen Petrus vor uns. Jener ist ins Judaistische, oder in die Anschauungsweise, in den Ideenkreis und die practischen Grundsätze der Urapostel: die Urapostel, namentlich Petrus und Jacobus sind umgekehrt ins Paulinische d. h. in den Ideenkreis einer universalistischen Auffassung des Christenthums umgesetzt; für das Erstere haben wir den bestimmten und in den meisten Fällen völlig zulänglichen Beweis in den authentischen Erklärungen des Apostels selbst, wie er sie in seinen Briefen niedergelegt

hat: für das Zweite wenigstens einen Wahrscheinlichkeitsbeweis theils in der analogen Behandlung des Heidenapostels, theils in den Widersprüchen, in welche sich die Apostelgeschichte bei der Durchführung ihres Vermittlungssystems verwickelt, theils in den Andeutungen der paulinischen Briefe, welche auf bedeutende Lücken und Verschweigungen der Apostelgeschichte schliessen lassen, theils in den wenigstens bruchstückartig noch vorhandenen oder sonst wie berührten und vorausgesetzten Ueberlieferungen der alten Kirche über den Charakter der jerusalemischen Muttergemeinde, über die Grundsätze, die von ihr festgehalten und verbreitet wurden, über die theologische und kirchliche Richtung, die namentlich Petrus und Jacobus verfolgten. Der Zweck nun, in welchem der Verfasser der Apostelgeschichte den wirklichen Hergang und Sachverhalt in der angegebenen Weise umgebildet, Unhistorisches oder Halbwahres untergestellt, Wesentliches verschwiegen, überhaupt den Gegensatz zwischen Paulus und der Urgemeinde verwischt, und über die heftigen Kämpfe, die leidenschaftlichen Verhandlungen, die Differenzen und Missverständnisse, die nach Allem zwischen dem neuen Apostel und den älteren ςύλοις stattgefunden haben müssen, einen versöhnenden Schleier geworfen hat, — ist der irenisch-apologetische des Pauliners, der in einer noch vorherrschend dem jüdischen Christenthum zugewandten Zeit, unter einer noch in Vorurtheilen gegen die Person, Lehre und Thätigkeit des Heidenapostels befangenen Generation nur mit solchen Mitteln und Opfern dem paulinischen Universalismus Anerkennung zu verschaffen wusste. Die Apostelgeschichte ist, — wir wir schon im Eingang dieser Abhandlung vorläufig bemerkt haben, und wie wir jetzt auf den Grund ihrer Ergebnisse wiederholen können, eine Schutzschrift für den Heidenapostel und seine apostolische Thätigkeit unter den Heiden, ein Friedensvorschlag und Vermittlungsversuch in Form einer Geschichte — in Form einer

Geschichte, denn wenn allerdings ältere Quellen und Berichte jedenfalls im ersten, und wohl auch im zweiten Theil zu Grund liegen, so bleibt nichts desto weniger ausserordentlich wenig historisch Haltbares übrig, wenn alles Unwahrscheinliche, Unmögliche, erweislich Unhistorische oder mit Unhistorischem Zusammenhängende, wenn namentlich die frei componirten Reden und die zahlreichen Wiederholungen in Abzug gebracht werden. Gegen die durchgehende geschichtliche Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte sprechen schon ihre zahlreichen tendenzmässigen Auslassungen und Verschweigungen. Wer aber wichtige Vorgänge und Thatsachen absichtlich verschweigt, um die Gegenstände seiner Darstellung in ein anderes Licht zu rücken, wer aus einem Charakterbilde absichtlich charakteristische Züge weglässt, um ihm ein anderes Aussehen zu geben, wird auch nicht mehr für zu aufrichtig und gewissenhaft gehalten werden können, um, so bald es in seinem Interesse liegt, sich auch positive Entstellungen der Geschichte, unhistorische Erdichtungen zu erlauben. Mit Sicherheit kann nun über unsern Verfasser jedenfalls so viel gesagt werden, dass er in der Benützung, Gestaltung und Umbildung des ihm von der Ueberlieferung gebotenen Materials höchst willkührlich und durchgreifend zu Werke gegangen ist, in welcher Beziehung wir schon oben an die clementinischen Homilieen als an eine in vielen Beziehungen zutreffende Parallele erinnert haben [1].

1) Nichts zeugt stärker gegen den geschichtlichen Charakter der Apostelgeschichte, als die Reihe jener scharfsinnigen Entdeckungen, die Schneckenburger in ihr gemacht hat. Je glücklicher er den Schlüssel zu ihren Erzählungen und Reden gefunden hat, je ungezwungener sich Alles in ihr aus dem letzten Zweck des Verfassers ableiten und erklären lässt, je weniger ein incommensurabler Rest von rein Factischem und Historischem mehr übrig bleibt, um so weniger ist auch an ein rein historisches Verfahren des Verfassers, an eine naive Berichterstattung zu denken, um so mehr steigt die Wahrscheinlichkeit, dass wir

Im Ganzen hat also die Apostelgeschichte nur den Werth eines historischen Dokuments für jene Zeit, jene Verhältnisse und jene Situation, der sie ihren Ursprung verdankt, und in dieser Hinsicht berechtigt sie allerdings zu sehr eingreifenden Folgerungen.

Um diese Folgerungen ziehen zu können, ist die Abfassungszeit der Apostelgeschichte genauer festzustellen. Positive Daten stehen uns freilich dafür nicht zu Gebot: nur die Grenzpunkte nach rückwärts und vorwärts, innerhalb deren wir uns zu halten haben, sind gegeben. Rückwärts nämlich, wie wir aus dem Evangelium des Lucas ermittelt haben, der Schluss des ersten Jahrhunderts — und in der That kann auch die Apostelgeschichte bei ihrem so höchst lückenhaften und unhistorischen Charakter, bei der Dürftigkeit ihrer Nachrichten 1), bei der Unklarheit ihrer historischen Anschauung, bei ihrer verwirrten, mit den paulinischen Nachrichten unvereinbaren Chronologie und ihren anderweitigen Anachronismen 2), bei dem Vorherrschen der my-

in der so völlig durchsichtigen Schrift eine freie Composition vor uns haben. Die künstlichen Wendungen mit welchen Schneckenburger, nachdem er den Tendenzcharakter jedes einzelnen Berichts aufgezeigt, nachträglich noch seine volle Geschichtlichkeit und Glaubwürdigkeit zu retten sucht, können das Aufgedeckte nicht wieder zudecken.

1) Diese Dürftigkeit und Lückenhaftigkeit ihrer Nachrichten, selbst in Beziehung auf die Person des Apostels Paulus, wird recht klar, wenn wir in den paulinischen Briefen Stellen lesen wie: *ὑπὸ Ἰȣδαίων πεντάκις τεσσαράκοντα παρὰ μίαν ἔλαβον, τρὶς ἐῤῥαβδίσθην, ἅπαξ ἐλιθάσθην, τρὶς ἐναυάγησα, νυχθήμερον ἐν τῷ βυθῷ πεποίηκα· ὁδοιπορίαις πολλάκις, κινδύνοις ποταμῶν, κινδύνοις λῃςῶν, κινδύνοις ἐκ γένȣς, κινδύνοις ἐξ ἐθνῶν, κινδύνοις ἐν πόλει, κινδύνοις ἐν ἐρημίᾳ, κινδύνοις ἐν θαλάσσῃ κτλ.* 2 Cor. XI, 24 ff. Den historischen Commentar hiezu suchen wir in der Apostelgeschichte vergeblich; ihr Paulus hält nur Reden.

2) Z. B. die Erwähnung des Theudas in der Rede Gamaliels V, 36.

thischen Elemente in den petrinischen Stücken [1]) nicht höher hinaufgerückt werden; an einen Zeitgenossen der Apostel, einen Augen- und Ohrenzeugen des Geschehenen ist ohnehin gar nicht zu denken, schon wegen der offenbaren Unrichtigkeiten und Widersprüche IX, 30. cl. XXII, 17, XVI, 6. cl. XVIII, 23. IX, 19 ff. cl. Gal. I, 17 u. s. f. Als Grenz-Punkte nach vorwärts, d. h. als Erscheinungen einer spätern, vorgeschrittenen Epoche sind zu setzen die Blüthe der Gnosis und die clementinischen Homilien. Denn die Apostelgeschichte zur Zeitgenossin der Gnosis, wenigstens der blühenden, zu machen erlaubt nicht gut die Unerweisbarkeit aller bestimmten Anspielungen auf diese Erscheinung; es hätten z. B. directe oder indirecte Bezugnahmen auf den Marcionitismus schwerlich gefehlt in einer mit der Blüthe dieses Systems gleichzeitigen Schutzschrift fürs ächt-paulinische Christenthum; wenn auch nicht so unverholen und geradeaus zu Wort gebracht, wie in den Pastoralbriefen, hätte die Rücksicht auf die marcionitische Gnosis doch die eine oder andere Rede der Apostelgeschichte anders färben müssen; die λύκοι βαρεῖς der milesischen Rede (XX, 21) sind schwerlich Gnostiker, eher judaistische Gegner des Apostels und Feinde seiner Lehre [2]), Verbreiter jenes christlichen Judenthums, das, schon zu des Apostels Lebzeiten wieder siegreich geworden (1 Cor. XVI, 9: ἐν Ἐφέσῳ ἀντικείμενοι πολλοὶ), in späterer Zeit, wie die johanneischen Ueberlieferungen, die Apokalypse, Cerinth, Papias zeigen, besonders in Vorderasien tiefe Wurzeln geschlagen haben muss [3]). Also in die

1) Auch der Umstand, dass die Apostelgeschichte die Simonsfabeln schon kennt, und vollends als Geschichte gibt (VIII, 9 f.) zeugt für einen spätern Ursprung.

2) So auch Meyerhoff, Colosserbrief S. 159 f., der besonders an Cerinth denkt.

3) Auch die Apokalypse wünscht der ephesinischen Gemeinde Glück — ὅτι ἐπείρασε τὰς λέγοντας ἑαυτὰς ἀποςόλας εἶναι καὶ ὀκ εἰσί

Blüthezeit der Gnosis darf die Apostelgeschichte nicht hinabgerückt werden. Auch nicht in die Periode der Clementinen. Was nämlich der Verfasser der Apostelgeschichte bei den Judaisten zur Anerkennung bringen will, die Universalität des Christenthums, seine Bestimmung für Heiden und Juden — diese Idee haben die Clementinen sich bereits von den Paulinern angeeignet, indem sie gleichfalls einen Heidenapostel haben, nur nicht den Paulus, sondern den Petrus; was ferner der Verfasser unserer Schrift dadurch erkaufen will, dass er die Beschneidung der geborenen Juden zugesteht, nämlich die Nichtbeschneidung der geborenen Heiden — geben die Clementinen nicht nur ohne Widerrede zu, sondern sie dringen nicht einmal mehr, wenigstens nicht ostensibel, auf die Beschneidung der geborenen Juden: die Taufe ist bei ihnen schon vollständig an die Stelle der Beschneidung getreten. Als Zeitgenosse der Clementinen hätte also der Verfasser der Apostelgeschichte zu dem Friedensvorschlag den er macht, und den er in einem fingirten Apostelconvent decretirt werden lässt: dass nämlich jede Parthei sich mit ihrer Forderung auf sich selbst beschränke, die Judenchristen auch ferner der Beschneidung unterworfen, die Heidenchristen dagegen davon frei und nur an die sogenannten noachischen Gebote gebunden seyn sollen — zu diesem Friedensvorschlag wäre um die Mitte des zweiten Jahrhunderts gar keine nöthigende Veranlassung mehr gewesen, da mehr, als alles diess, um jene Zeit bereits allgemein, auch von ebionitischer Seite, zugestanden war. Die Clementinen setzen schon ein weit entwickelteres Verhältniss zwischen Judenchristen und Heidenchristen voraus, als die Apostelgeschichte. Eher trifft der justinische Dialog mit dem Juden Tryphon (geschrieben ums Jahr 140) mit der Situation der Apostelgeschichte zu-

(aller Wahrscheinlichkeit nach Paulus und seine Schüler) καὶ εὗρεν αὐτὲς ψευδεῖς II, 2.

sammen. Auf die Frage des Tryphon, ob einer, der im Christenthum noch das Gesetz beobachte, seelig werden könne, antwortet Justin [1]: *ὡς μὲν ἐμοὶ δοκεῖ, ὦ Τρύφων, λέγω, ὅτι σωθήσεται ὁ τοιȣ̃τος, ἐὰν μὴ τȣ̀ς ἄλλȣς ἀνθρώπȣς, λέγω δὴ τȣ̀ς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν διὰ τȣ̃ Χριςȣ̃ ἀπὸ τῆς πλάνης περιτμηθέντας ἐκ παντὸς πείθειν ἀγωνίζηται, ταὐτὰ αὐτῷ φυλάσσειν, λέγων ȣ̉ σωθήσεσθαι αὐτȣ̀ς, ἐὰν μὴ ταῦτα φυλάξωσιν* u. s. f. Justin ist es also im Namen der Heidenchristen zufrieden, wenn die Judenchristen für ihren Theil noch an der Beobachtung des Gesetzes halten wollen, nur verlangt er als Gegenzugeständniss, dass sie nicht auch den Heidenchristen die gleiche Verpflichtung aufnöthigen sollen: diejenigen Judenchristen dagegen, welche die Heidenchristen nur unter der Bedingung der *ἔννομος πολιτεία* als Christen anerkennen und mit ihnen Gemeinschaft haben wollen (*οἳ τȣ̀ς ἐξ ἐθνῶν πιςεύοντας ἀναγκάζȣσι ζῆν κατὰ τὸν διὰ Μωϋσέως διαταχθέντα νόμον ἢ μὴ κοινωνεῖν αὐτοῖς αἱρῶνται*), will dann auch er nicht als christliche Brüder anerkennen (*ὁμοίως καὶ τȣ́τȣς ȣ̉κ ἀποδέχομαι*). Man sieht, auch hier noch ist der Stand der Dinge im Wesentlichen derselbe, wie in der Apostelgeschichte: der Friedensvorschlag ist auch hier, jede Parthei solle sich mit ihren Forderungen auf sich selbst beschränken. Doch deutet der justinische Dialog insofern auf eine inzwischen eingetretene Verstärkung der heidenchristlichen Parthei, als er bereits zugesteht, was die Apostelgeschichte noch erbittet.

Hiernach fällt die Abfassung der Apostelgeschichte ungefähr zwischen die trajanische Verfolgung und die Blüthe der Gnosis [2], — eine Zeitbestimmung, mit welcher auch

1) Cap. 46. S. 141. Maur.

2) Die erste bestimmte Anführung unseres Buchs findet sich bei Irenäus und im Briefe der südfranzösischen Gemeinden an die kleinasiatischen, vgl. De Wette, Einl. S. 209 f. Doch sagt Chrysostomus (Hom. I. in Act. Ap.): *πολλοῖς τȣ̃το τὸ βιβλίον ȣ̉δ' ὅτι ἐςί, γνώριμόν ἐςιν, οὐδὲ ὁ γράψας αὐτὸ καὶ συνθείς.*

andere eigenthümliche Züge unserer Schrift übereinstimmend zusammentreffen, namentlich ihre Andeutungen einer viel organisirteren Kirchenverfassung, als wir innerhalb des apostolischen Zeitalters voraussetzen dürfen [1]). Auch das Streben, das die Apostelgeschichte beurkundet, das Christenthum mit dem Römerthum auszugleichen, die Kämpfe und Anfechtungen, die Paulus auszustehen hat, als jüdische Angriffe, seine Streitigkeiten als innerjüdische ζητήματα darzustellen, und so das ganze öffentliche Wirken des Apostels gegen Vorwürfe zu sichern, die vom römischen Standpunkte in politischer Hinsicht dagegen erhoben werden konnten [2]) — ein Interesse, das schon das Evangelium des Lucas beim Verhöre Christi zeigt — deutet auf eine spätere, die nachtrajanische Zeit. Vor Trajan konnte von einem Verhältniss zwischen Christenthum und Römerthum, von einer Stellung Beider zu einander eigentlich noch gar nicht die Rede seyn, erst unter ihm ist es, dass beide Mächte sich zu berühren und jenen merkwürdigen Kampf zuerst der Anerkennung, dann der gegenseitigen Vernichtung zu führen beginnen.

Durch die jetzt gewonnenen Ergebnisse sind wir in den Stand gesetzt, die allgemeinen kirchlichen Zustände, welche die Apostelgeschichte voraussetzt, näher zu bestimmen. Ist sie nämlich wirklich eine Schutzschrift für die Person, Lehre und apostolische Thätigkeit des Paulus, ist ihr

1) Hierüber sind namentlich die Ausführungen Baur's zu vergleichen, Pastoralbriefe S. 86. 92 ff. Ursprung des Episcopats S. 89. Paulus S. 180. Auch der Umstand, dass der Diakonus Philippus die Samariter zwar bekehren und taufen, ihnen aber nicht den Geist mittheilen kann, was erst die Apostel selbst persönlich durch Händeauflegung nachholen, deutet auf eine spätere Ausbildung des Episcopalsystems. Ebenso erinnert die Ordination zum Kirchendienst durch Handauflegung VI, 6. XIII, 3. an die Pastoralbriefe, wo die ἐπίθεσις τῶν χειρῶν eine grosse Rolle spielt.

2) Vgl. Schneckenburger a. a. O. S. 246 ff.

Zweck wirklich der, judaistische Einwürfe und Verdächtigungen abzuwehren, so muss im zweiten oder dritten Jahrzehend des zweiten Jahrhunderts, — wofern ihre Abfassungszeit in diesen Zeitraum der römischen Kirche zu setzen ist — in weiteren Kreisen noch dasselbe Vorurtheil gegen den Heidenapostel geherrscht haben, wie, laut der paulinischen Briefe, innerhalb der apostolischen Zeit. Ist es ihr Ziel und Zweck, dem Paulinismus das Bürgerrecht in der Kirche zu verschaffen, so konnte dieser es damals unmöglich schon haben. Ist es ihre Tendenz, den Paulus in allen wesentlichen Stücken, die zu einem Apostel gehören, mit berechneter Absichtlichkeit dem Petrus zu parallelisiren, so kann die Ebenbürtigkeit beider Apostel, ihre gleiche apostolische Würde noch nicht in derselben Weise, wie sie es später war, allgemeine Voraussetzung gewesen seyn. Ist es ihre Absicht, die apostolische Würde, Berechtigung und Befähigung des Paulus besonders ins Licht zu stellen und zur Anerkennung zu bringen, so konnten die judaistischen Einwürfe gegen die Legitimität seines Apostolats auch innerhalb der Kirche noch nicht verstummt seyn [1]). Muss sie, um ihren Apostel zu vollen apostolischen Ehren zu bringen, zu dem Mittel greifen, ihn durchaus als gesetzesfrommen Juden darzustellen, und den so entschiedenen Gegensatz des paulinischen Denkens und Lebens gegen das Judenthum und alles Gesetzeswesen zu verschweigen, so können die paulinischen Grundsätze und Ideen überhaupt keiner sehr allgemeinen Aner-

1) Die Ebioniten, von jetzt an allerdings allmählig zur Secte werdend haben daher die Apostelgeschichte nie anerkannt. Sie hatten eine eigene, gegen Paulus feindselige Ap.Geschichte (Eus. H. E. V, 24. Epiph. Haer XXX, 16). Von den späteren Ebioniten, den sog. Severianern, sagt Eusebius H. E. IV, 29.: *χρῶνται νόμῳ καὶ προφήταις καὶ εὐαγγελίοις· βλασφημοῦντες δὲ Παῦλον τὸν ἀπόστολον ἀθετοῦσιν αὐτοῦ τὰς ἐπιστολάς, μηδὲ τὰς πράξεις τῶν ἀποστόλων καταδεχόμενοι.*

kennung sich erfreut haben, so muss das jüdische, gesetzliche Christenthum noch tief eingewurzelt gewesen seyn in damaliger Zeit [1]). Zur gleichen Voraussetzung zwingt der theologische Charakter der Reden, welche die Apostelgeschichte dem Paulus in Mund legt: je weniger in ihnen die eigenthümlich paulinischen Ideen und Lehren wiederzuerkennen sind, um so mehr sind wir zur Annahme genöthigt, jene Zeit habe für dieselben kein Ohr gehabt, um so mehr müssen wir glauben, ein Apologet des Apostels habe es nicht wagen dürfen, ihn in seiner ganzen und wahren Gestalt, ohne Zugeständnisse und Anbequemungen einem fortdauernd entfremdeten Geschlechte vorzuführen. Wenn ferner die Apostelgeschichte, um den paulinischen Universalismus zur allgemeinen kirchlichen Anerkennung zu bringen und seine practische Durchführung zu erleichtern, die dogmatischen Voraussetzungen desselben fallen lässt, nämlich die paulinischen Lehren vom rechtfertigenden Glauben und von der nur pädagogischen Bedeutung des Gesetzes: wie viel muss damals noch dazu gefehlt haben, dass die universelle Bestimmung des Christenthums allgemeines Vorurtheil war, wie herrschend muss jene jüdisch-particularistische Auffassung des Christenthums, die

1) Baur, Paulus S. 11.: »Warum sollte denn nicht, wenn der Apostel einer Apologie bedurfte, die beste Apologie eine offene geschichtliche Darstellung seines apostolischen Lebens und Wirkens, der ganzen durch seinen apostolischen Beruf bestimmten Consequenz seiner Handlungsweise gewesen seyn? Sie konnte diess nicht seyn, und die Motive davon liegen in den Verhältnissen jener Epoche, in Verhältnissen, wie sie zu der Zeit stattfanden, als in Folge aller jener Bestrebungen, zu welchen wir schon in den Briefen des Apostels die judenchristlichen Gegner desselben die ernstlichsten Anstalten machen sehen, der Paulinismus so sehr zurückgedrängt war, dass er nur auf dem Wege einer alles Harte und Schroffe seiner Anthithese gegen Gesetz und Judenthum mildernden Nachgiebigkeit sich erhalten, und zu der ihm gegenüberstehenden mächtigen judenchristlichen Parthei sich in ein ausgleichendes Einverständniss setzen konnte.«

Paulus im Römerbrief bekämpft, auch im zweiten Jahrhundert noch gewesen seyn. Und wenn der Verfasser der Apostelgeschichte die Nichtbeschneidung der geborenen Heiden damit erkaufen will, dass er seinerseits die Beschneidung der geborenen Juden als Gegenzugeständniss anbietet: ist diess nicht der klarste unumstösslichste Beweis, dass die Beschneidung selbst auch im ersten Drittheil des zweiten Jahrhunderts noch in Geltung, noch nicht von der Taufe verdrängt war, dass also die petrinisch-paulinische Controverse des apostolischen Zeitalters, — Taufe oder Beschneidung? — ihre Erledigung noch nicht innerhalb desselben gefunden hat? Die weitere merkwürdige Eigenthümlichkeit der Apostelgeschichte, dass sie die Reibungen und Feindseeligkeiten zwischen Paulus und den Judaisten immer nur als Gegensatz und Streit zwischen Paulus und den Juden darstellt, dass sie, statt von feindseligen Judaisten, immer nur von den feindseligen Juden spricht, und so auch die Gefangennehmung des Paulus statt von fanatischen Judaisten, von Juden herbeigeführt werden lässt [1]) — deutet diese offenbar durch die irenische Absicht des Verfassers bedingte Verschweigung und Umbildung des wahren Thatbestands nicht unverkennbar darauf hin, dass der Gegensatz der Judaisten und Pauliner fortwährend noch seine practische Bedeutung hatte, und desshalb in einem Vermittlungsversuch nicht aufregend berührt werden durfte?

Zu der Zeit, als die Apostelgeschichte geschrieben wurde, hatte also das Judenchristenthum noch die entschiedene Herrschaft in der Kirche, hatten die Judenchristen, die getauften Hellenisten, ohne allen Zweifel auch das numeräre Uebergewicht; erst als die geborenen Heiden zahlreicher herbeiströmten — eine mit dem Aufkommen der Gnosis

1) Vgl. hierüber Baur, Rec. der Schneckenburgerschen Schrift, Berl. Jahrb. 1841, März, S. 379.

gleichzeitige und mit derselben auch im Causalzusammenhang stehende Erscheinung —, als die römische Welthauptstadt mehr und mehr auch zum Mittelpunkt der Christenheit sich erhob, begann sich dieser Stand der Dinge zu ändern; das erstarkende Heidenchristenthum fieng jetzt an, dem Judenchristenthum, seinen Traditionen und seinen Ansprüchen sich ebenbürtig an die Seite zu stellen. Für diesen eben jetzt beginnenden Umschwung der Dinge, für die beginnende moralische Kräftigung und numeräre Ueberhandnahme des heidenchristlichen Elements ist nun die Apostelgeschichte nach ihrer innersten Intention eine einleitende Schutzschrift, ein begütigendes Programm.

II. Röm. XV. XVI.

Nur mit zwei Worten möge hier erwähnt seyn, dass die beiden letzten Capitel des Römerbriefs ganz derselben Richtung und derselben Zeit, wie die Apostelgeschichte angehören, und dass sie derselben conciliatorischen Tendenz, aus welcher diese paulinisch-apologetische Schrift hervorgegangen ist, ihren Ursprung verdanken. Sie verhalten sich zum ursprünglichen Römerbrief, wie die Apostelgeschichte zum historischen Paulus. Um der Person und Lehre des Heidenapostels auch bei den Judenchristen das Bürgerrecht zu verschaffen, die gegen ihn herrschenden Vorurtheile zu beschwichtigen, die Einwendungen gegen ihn niederzuschlagen, werden dem Judenchristenthum (vgl. namentlich XV, 8. 14. 15. 20. 27.) eine Reihe von Zugeständnissen und Einräumungen gemacht, zu denen der Apostel selbst, ohne seine apostolische Würde und seinen ganzen Standpunkt aus den Augen zu verlieren, sich unmöglich berbeigelassen haben kann. Dass das Christenthum ursprünglich nur um der Juden willen da sey und den Heiden aus blosser Barmherzigkeit gepredigt werde (XV, 8.), ist eine ächt clementinische

Idee [1]), sofern aber aus ihr ein Rechtsanspruch der geborenen Juden folgt, steht sie in directem Widerspruch mit dem gesammten Inhalt des Römerbriefs und der paulinischen Lehre. Auch XV, 27 fasst das Christenthum gewissermassen als ein auf die Heiden ausgedehntes Judenthum, als einen ursprünglichen Besitz der Juden, zu dessen Mitgenuss nun auch die Heiden zugelassen werden, als ein Geschenk Israels an die Heidenwelt. In ähnlicher Weise, ganz im Sinne der Apostelgeschichte, aber gleichfalls im Widerspruch mit den ausdrücklichen Erklärungen des Apostels wird XV, 19 die paulinische Heidenmission als eine von Jerusalem ausgegangene, und somit indirect als Erweiterung der Urgemeinde dargestellt. So findet sich noch manches andere Befremdliche in jenen beiden Schlusscapiteln. Ungehörig z. B. und der apostolischen Würde des Paulus widersprechend sind die Entschuldigungen in Betreff der „Kühnheit" seines Schreibens, die ihm XV, 15 in den Mund gelegt werden. Auch das lange Verzeichniss von Personen, die der Apostel grüssen lässt (Cap. XVI.), erregt in mehr als einer Beziehung [2]) so gegründeten Verdacht, dass wir alle diese Zweifelsgründe zusammengenommen hinlänglich Veranlassung haben, anzunehmen, jene beiden Schluss-Capitel, gegen die überdiess auch noch der äussere Grund spricht, dass sie der älteste Kritiker, Marcion, noch nicht gekannt hat [3]), seyen von späterer Hand hinzugefügt worden.

1) Röm. XV, 9: *τὰ δὲ ἔθνη ὑπὲρ ἐλέυς δοξάσαι τὸν θεὸν κτλ.* cl. Hom. III, 19: — *μέχρις αὐτῶν ἐθνῶν τὸν ἔλεον ἐκτείνων κτλ,*

2) Vgl. Semler, dissert. de dupl. appendice ep. Paul. ad Rom. 1767. Schulz, Stud. u. Krit. 1829, III, 609 f. Baur, Tüb. Zeitschr. 1836, III, 97 f. Als Paulus drei Jahre nach Absendung des Römerbriefs als Verhafteter nach Rom kommt, sind diese zahlreichen Freunde merkwürdiger Weise gänzlich von dort verschwunden (Ap.Gesch. XXVIII, 14 ff.).

3) Origenes bemerkt am Schlusse seines Commentars zum Römerbrief (Lib. X, 43) bei der Doxologie XVI, 25—27: Caput hoc

So viel in der Kürze. Das Nähere ist bei Baur [1]) nachzulesen, dessen Gründe und Einwendungen wir auch durch die Gegenbemerkungen Klings [2]) noch nicht für erledigt halten können.

III. Der erste Brief des Clemens.

Es ist schon oben aus Veranlassung der Apostelgeschichte, als deren Verfasser alte Ueberlieferungen unter Anderen auch den römischen Clemens nennen, sowie aus Veranlassung der clementinischen Constitutionen bemerkt worden [3]), dass dieser Name im zweiten Jahrhundert die Bedeutung einer Vermittlerrolle zwischen Judenchristenthum und Heidenchristenthum bekommen hat. Wir haben diese Wahrnehmung bei den clementinischen Homilieen, ebenso beim sogenannten zweiten Brief des Clemens bestätigt gesehen: wir werden finden, dass auch der erste clementinische Brief unter den gleichen Gesichtspunkt fällt.

Unser Brief gilt insgemein als authentische Schrift des römischen Clemens, des ersten, oder nach anderer Rechnung auch dritten bischöfflichen Nachfolgers des Apostels Petrus. Das Zeugniss des Irenäus und des alexandrinischen Clemens, so wie späterer Kirchenväter lasse darüber, meint man, keinen Zweifel übrig. Allein da der Name des Clemens, ein so zweideutiges Dunkel auch auf seiner Person liegt, in der nachapostolischen Zeit einmal der Träger der meisten, die

(die Doxologie) Marcion de hac epistola penitus abstulit, et non solum hoc, sed et ab eo loco, ubi scriptum est: omne autem, quod non est ex fide, peccatum est (Röm. XVI, 23) usque ad finem cuncta dissecuit. Ueber die bekannte damit zusammenhängende Abweichung der Handschriften in der Stellung der Doxologie ist zu vgl. Griesbach Opusc. II, 63 ff.

1) a. a. O. S. 144 ff.

2) Stud. u. Krit. 1837. S. 308 ff.

3) S. oben S. 74. 29. und I, 411 f.

Verfassung der Kirche und die Vereinigung der Heiden- und Judenchristen betreffenden Traditionen war, und da unter diesem Namen eine Reihe von Schriften, die zum Theil nicht viel schlechter bezeugt sind, als unser Brief, und die doch jetzt einstimmig ohne weitern Beweis für unächt erklärt werden, unterschoben worden ist, — die clementinischen Homilieen, die Recognitionen, die Epitome, die apostolischen Constitutionen, der sogenannte zweite Brief des Clemens, endlich zwei in der syrischen Kirche fortgepflanzte Briefe [1]) — so müssten ganz besonders zwingende Gründe vorhanden seyn, um unsern ersten Brief ausnahmsweise für authentisch zu erklären. Solche Gründe sind nun nicht vorhanden, wohl aber eine Anzahl von Merkmalen entgegengesetzter Art. Zuerst gehört unser Brief der paulinischen Richtung an, wie er denn ausser dem A. T. und einem Evangelium nur paulinische Briefe benützt und citirt: Clemens dagegen war den sichersten Ueberlieferungen zufolge Petriner [2]). Dann berücksichtigt und benützt unser Brief den Hebräerbrief [3]), der selbst schon, wie unten nachgewiesen werden wird, der nachapostolischen Zeit angehört. Ferner wird Cap. 47 die korinthische Kirche eine *ἀρχαία ἐκκλησία* genannt, und Cap. 44 ist von Presbytern die Rede, die theils von den Aposteln, theils später (*μεταξύ*) von andern ausgezeichneten Männern eingesetzt worden seyen, *μεμαρτυρημένοι πολλοῖς χρόνοις ὑπὸ πάντων*: wobei es sich fragt, ob ein Mann, der noch Zeit-

1) Wetstein hat sie in einem Anhang zu seiner Ausgabe des N. T.'s bekannt gemacht.

2) S. oben S. 29. Für Diejenigen, die die Aechtheit des ersten petrinischen Briefs festhalten, dürfte daraus, dass ihn unser Brief, der angebliche Brief eines Genossen und Gehülfen dieses Apostels, gar noch nicht kennt, während er doch paulinische Briefe kennt und benützt, keine geringe Schwierigkeit erwachsen.

3) Vgl. Cramer, Hebr.Br. VII—XIV. Bleek, Hebr.Br. I, 92 ff. Zeller, Theol. Jahrb. I, 1, 62 f. Zuerst Eus. H. E. III, 38. Hieron. Catal. 15.

genosse der Apostel gewesen war, naturgemäss so sprechen konnte. Endlich setzt unser Brief eine Ausbildung der hierarchischen Institutionen, namentlich der Episcopal-Verfassung voraus, wie sie in der unmittelbar nachapostolischen Zeit noch nicht stattgefunden, sondern sich nachweislich erst im Laufe des zweiten Jahrhunderts entwickelt hat. Eine so anachronistische Behauptung wie folgende: καὶ οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν ἔγνωσαν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι ἔρις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς· διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν πρόγνωσιν εἰληφότες τελείαν, κατέστησαν τοὺς προειρημένους, καὶ μεταξὺ ἐπινομὴν δεδώκασιν, ὅπως ἐὰν κοιμηθῶσιν, διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν (Cap. 44) konnte unmöglich ein Apostelgehülfe niederschreiben. Selbst Rothe [1]) gibt zu, es sey dem Clemens bei dieser Gelegenheit begegnet, was den alten Kirchenlehrern fast immer wiederfahren sey, er habe die Ansicht und Ordnung seiner Zeit auch auf die in beiden Beziehungen ganz abweichende frühere apostolische Zeit übergetragen. Ist dem aber so, hat der Verfasser unseres Briefs einen schreienden Anachronismus begangen, so erhebt sich wiederum die Frage, ob wir in ihm noch jenen Zeitgenossen der Apostel, der er seyn will, anerkennen können. Wenn Neander eben mit Beziehung auf hierarchische Stellen der besprochenen Art der Meinung ist, unser Brief sey von bedeutenden Interpolationen nicht frei [2]), so ist allerdings richtig, dass er nicht den Eindruck eines Werks von Einem Gusse macht, sondern aus heterogenen Bestandtheilen zu bestehen scheint: aber die Scheidung von Aechtem und Unächtem ist in solchen Fällen so schwer zu vollziehen, und, wo einmal nachgebessert und zugesetzt worden ist, der Verdacht einer totalen Un-

1) Anfänge S. 383. Anm. 85.

2) K.G. I, 2, 1136; früher schon haben Clericus, Ittig, Mosheim u. A. unsern Brief für interpolirt erklärt.

terschiebung so naheliegend, dass durch die Unterstellung von Interpolationen kein Moment für die Authentie des Briefs gewonnen wird [1]).

Auch nach seinem dogmatischen Charakter setzt unser Brief schon eine Reihe von Entwicklungen voraus. Er nimmt den Standpunkt der richtigen Mitte, der Capitulation. Die Gegensätze, die sich schon in längeren erhitzten Kämpfen an einander abgerieben und ihre Schärfe verloren hatten, versöhnt er dadurch, dass er sie coordinirt und zu mechanischer Einheit verknüpft. Das katholische *καὶ* spielt die Vermittlerrolle. Hatte Paulus die These aufgestellt, Abraham sey durch den Glauben — (Röm. IV, 3.), Jacobus die Antithese, er sey durch die Werke gerechtfertigt worden (Cap. II, 21.), so verknüpft unser Brief beide Gegensätze zu der Synthese, er sey durch beides gerechfertigt worden, durch Glauben und Werke, *διὰ πίςιν καὶ ὑπακοήν*. *Ἐπίςευσε δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ*, heisst es Cap. 10, *καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. Διὰ πίςιν καὶ φιλοξενίαν ἐδόθη αὐτῷ υἱὸς ἐν γήρᾳ, καὶ δι᾽ ὑπακοῆς προςήνεγκεν αὐτὸν θυσίαν τῷ θεῷ.* Wenn ferner der Verfasser des Hebräerbriefs (XI, 31) die Rahab als Beispiel der Glaubensgerechtigkeit, der Brief des Jacobus (II, 25) im Gegentheil als Beispiel der Werkgerechtigkeit aufgeführt hatte, *ὅτι ὑπεδέξατο τὲς ἀγγέλες*, so sucht unser Brief diese entgegengesetzten Standpunkte in dem combinirten Satze zu vereinigen: *διὰ πίςιν καὶ φιλοξενίαν ἐσώθη Ῥαὰβ ἡ πόρνη* (c. 12). Diese Mittelstellung zwischen dem paulinischen und jacobischen Lehrbegriff spricht unser Brief am bestimmtesten und förmlichsten als sein dogmatisches Prinzip aus, indem er Cap. 32. 33 das Verhältniss der *πίςις* zu den *ἔργα* näher erörtert. *Ἡμεῖς ἒν,*

1) Auch Semler (Einleitung zu Baumgartens Untersuchungen theol. Streit. II, 16) und Ammon (Leben Jesu I, 33) haben die Aechtheit des Briefs bezweifelt.

lautet die angeführte Stelle, ἐν Χριςῷ Ἰησοῦ κληθέντες, οὐ δι' ἑαυτῶν δικαιούμεθα, οὐδὲ διὰ τῆς ἡμετέρας σοφίας ἢ συνέσεως ἢ εὐσεβείας ἢ ἔργων ὧν κατειργασάμεθα ἐν ὁσιότητι καρδίας· ἀλλὰ διὰ τῆς πίςεως, δι' ἧς πάντας τοὺς ὑπ' αἰῶνας ὁ παντοκράτωρ θεὸς ἐδικαίωσεν. So weit der paulinische Vordersatz: nun der jacobische, in dieser Fassung entschieden unpaulinische Nachsatz: τί οὖν ποιήσωμεν ἀδελφοί; ἀργήσωμεν ἀπὸ τῆς ἀγαθοποιΐας, καὶ ἐγκαταλείπωμεν τὴν ἀγάπην; μηδαμῶς τοῦτο ἐάσαι ὁ δεσπότης ἐφ' ἡμῖν γεγενηθῆναι· ἀλλὰ σπεύσωμεν μετὰ ἐκτενείας καὶ προθυμίας, πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐπιτελεῖν. — Ἴδωμεν ὅτι ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς πάντες ἐκοσμήθησαν οἱ δίκαιοι. Καὶ αὐτὸς οὖν ὁ κύριος ἔργοις ἑαυτὸν κοσμήσας ἐχάρη. Ἔχοντες οὖν τοῦτον τὸν ὑπογραμμὸν, ἀόκνως προςέλθωμεν τῷ θελήματι αὐτοῦ· ἐξ ὅλης ἰσχύος ἡμῶν ἐργασώμεθα ἔργον δικαιοσύνης. Diese äusserliche unvermittelte Verknüpfung der Gegensätze, diese alternirende Betonung bald der πίςις, bald der ἔργα [1]), die Halbheit, beiden Partheien zugleich Recht zu geben, macht die Eigenthümlichkeit unseres Briefs aus, dessen dogmatisches Gepräge man nur als ein verwaschenes, abgestumpftes, charakter- und individualitätsloses bezeichnen kann. Charakteristisch ist in dieser Beziehung besonders seine Vorliebe für den Hebräerbrief, der, wie Tholuk [2]) sich ausdrückt, ganz in das Denken unseres Verfassers übergegangen zu seyn scheint: denn gerade der Hebräerbrief verfolgt am bestimmtesten und bewusstesten, nur mit ungleich mehr Geist und Originalität, die Tendenz der Vermittlung: er kann gewissermassen, wie er denn vielleicht der erste

1) Ausser den angeführten Stellen liessen sich noch zahlreiche ähnliche beibringen, vgl. Cap. 33. 34. 35. 37. 38. 49. 50, auch 21. 28. 30. Auch gehört hieher, dass die Furcht Gottes als ein Mittel zur Vollbringung guter Werke besonders hervorgehoben wird, vgl. Cap. 3. 19. 21. 23. 28. u. s. f.

2) Hebr.Br. S. 2.

Versuch dieser Art ist, als Typus der spätern conciliatorischen Schriften bezeichnet werden. Um so merkwürdiger erscheint die Thatsache, dass die Abfassung des Hebräerbriefs von der allerältesten Tradition [1]) ebenfalls dem römischen Clemens zugetheilt wird: ein einleuchtender Beweis dafür, dass dieser in geschichtlicher Beziehung höchst dunkle Name sehr früh zu einem reinen Tendenzbegriff geworden ist. Er bezeichnet immer und überall die Tendenz der Vermittlung zwischen Judenchristen und Heidenchristen zum Behufe der Verwirklichung einer katholischen Kirche. Ursprünglich ein petrinischer Partheiname und somit eine Vermittlung in petrinischem Interesse andeutend — man erinnere sich der clementinischen Homilieen und Constitutionen — wurde er später, wie unser Brief und der Philipperbrief beurkunden, auch von den Paulinern in Anspruch genommen und paulinisch-conciliatorischen Schriften vorgesetzt.

Wie unser Brief mit seinem Bestreben, die dogmatischen Controversen durch äusserliche Verknüpfung der entgegengesetzten Prinzipien zu schlichten, dem spätern Standpunkt der Katholicität sich annähert, denselben ebenso von paulinischer Seite vorbereitend, wie es gleichzeitige Schriften der andern Richtung von judenchristlichem Standpunkt aus versuchten, — so thut er diess noch entschiedener vermöge seiner hierarchischen Tendenz. Man kann auch dieses Element

1) Orig. ap. Eus. H. E. VI, 25: — *ἡ δὲ εἰς ἡμᾶς φθάσασα ἱστορία ὑπό τινων μὲν λεγόντων, ὅτι Κλήμης ὁ γενόμενος ἐπίσκοπος Ῥωμαίων ἔγραψε τὴν ἐπιστολήν* (den Hebräerbrief). Eus. H. E. III, 38: *Ἑβραίοις γὰρ διὰ τῆς πατρίου γλώσσης ἐγγράφως ὡμιληκότος τοῦ Παύλου οἱ μὲν τὸν εὐαγγελιστὴν Λουκᾶν, οἱ δὲ τὸν Κλήμεντα — ἑρμηνεῦσαι λέγουσι τὴν γραφήν· ὃ καὶ μᾶλλον εἴη ἂν ἀληθὲς τῷ τὸν ὅμοιον τῆς φράσεως χαρακτῆρα τήν τε τοῦ Κλήμεντος ἐπιστολὴν καὶ τὴν πρὸς Ἑβραίους ἀποσώζειν καὶ τῷ μὴ πόῤῥω τὰ ἐν ἑκατέροις τοῖς συγγράμμασι νοήματα καθεστάναι.* Philastr. Haer. 89. Hieron. Catal. c. 5. Andere Belege bei Bleek, Hebr.Br. I, 410.

unseres Briefs unter die Zugeständnisse rechnen, die er der judenchristlichen Denkweise macht. Das System einer hierarchisch organisirten Kirchenverfassung und Kirchenregierung ist der paulinischen Ansicht ursprünglich fremd; es hat sich aus dem alttestamentlichen Judenthum herausgebildet. Dass namentlich zur Entstehung des Gegensatzes zwischen Klerikern und Laien alttestamentliche Begriffe mitgewirkt haben, beweist sowohl an sich schon der Ausdruck λαὸς, mit welchem vorzugsweise die alttestamentliche Volksgemeinde bezeichnet zu werden pflegt [1], als besonders eine Stelle eben unseres Briefs, in welcher wir den Ausdruck λαϊκὸς zuerst in diesem Sinne finden. Τῷ ἀρχιερεῖ, heisst es Cap. 40, ἴδιαι λειτουργίαι δεδομέναι εἰσὶ, καὶ τοῖς ἱερεῦσιν ἴδιος ὁ τόπος προςτέτακται, καὶ λευίταις ἴδιαι διακονίαι ἐπίκεινται· ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος τοῖς λαϊκοῖς προςτάγμασι δέδεται. Ein ἄνθρωπος λαϊκὸς ist hier Jeder, der weder ἀρχιερεὺς, noch einer der ἱερεῖς oder λευῖται ist [2]. Aus der alttestamentlichen Sphäre ist demnach, wie wir hier deutlich sehen, der Begriff der λαϊκοὶ, der von selbst auch den ihm gegenüberstehenden οἱ κληρικοὶ einschliesst, genommen, und so beruht das System der Hierarchie überhaupt auf einer Parallelisirung der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Religionsverfassung, auf einer Uebertragung des alttestamentlichen Cultus und Priesterthums auf die Verhältnisse der Christenheit; es wurzelt somit in jener jüdischen Auffassung des Christenthums, durch welche sich die vorkatholische Kirche so bestimmt charakterisirt, und ist eines der hauptsächlichsten Ueberbleibsel, die sich aus dieser judaistischen Epoche in die katholische Kirche dauernd hinübervererbt haben. — Der paulinischen Richtung musste schon in Folge ihres antijü-

1) So steht λαὸς im Gegensatz zu den jüdischen Priestern z. B. 2 Chron. 36, 14. Luc. I, 10. 21.

2) S. Baur, Ursprung des Episcopats S. 95.

dischen Charakters eine freiere demokratischere Kirchenverfassung entschieden mehr zusagen, als die judaistisch-aristokratische, und so bekämpft denn noch der erste Brief des Petrus, obwohl er die Zeitidee des christlichen Priesterthums schon kennt und benützt, die hereinbrechenden hierarchischen Tendenzen und den mit ihnen verbundenen Missbrauch der clerikalischen Amtsgewalt. Unser Brief dagegen, der das Institut des Episcopats schon kennt, und es, unhistorisch genug, auf die Apostel selbst zurückführt [1]), huldigt bereits auch allen jenen Grundsätzen, die damit zusammenhiengen. Der Gehorsam gegen Bischöffe und Gemeindevorsteher wird durchgehends, am ausdrücklichsten Cap. 44, eingeschärft, vor Spaltungen und allen die Einheit der Gemeinde beeinträchtigenden Partheiungen (*σχίσματα καὶ ϛάσεις*) wird aufs ernstlichste gewarnt, und genaue Einhaltung des kirchlichen Ceremoniells in den dafür festgesetzten Zeiten und Ordnungen anempfohlen [2]).

Durch diese, allerdings noch nicht prinzipiell und zu ihren weitern Consequenzen entwickelte, aber doch unverkennbar schon hervortretende hierarchische Tendenz bildet der erste clementinische Brief den Uebergang von den Schriften des Lucas auf die Schriften der dritten Gruppe, namentlich die ignatianischen Briefe, in denen das Prinzip der dogmatischen Vermittlung und Ausgleichung in noch engerem Bunde auftritt mit dem Prinzip der hierarchischen Kirchenor-

1) Cap. 42 wird gesagt, die Apostel hätten in jeder Stadt oder Landschaft, wo sie das Evangelium gepredigt, je die Erstbekehrten (*ἀπαρχαὶ*) dieser Städte zu Bischöffen und Diakonen der künftigen Gläubigen gemacht. —

2) Cap. 40: *κατὰ καιρὰς τεταγμένας τάς τε προςφορὰς καὶ λειτουργίας ἐπιτελεῖσθαι, καὶ οὐκ εἰκῆ ἢ ἀτάκτως ὁ δεσπότης ἐκέλευσεν γίνεσθαι, ἀλλ᾽ ὡρισμένοις καιροῖς καὶ ὥραις· — οἱ οὖν τοῖς προστεταγμένοις καιροῖς ποιοῦντες τὰς προςφορὰς αὐτῶν εὐπρόςδεκτοί τε καὶ μακάριοι· τοῖς γὰρ νομίμοις τοῦ δεσπότου ἀκολουθοῦντες οὐ διαμαρτάνουσιν.*

ganisation. Hält man unsern Brief mit den gleichzeitigen Schriften der judenchristlichen Richtung zusammen, so ist bemerkenswerth, dass er in der Geschichte des Paulinismus ganz dieselbe Stelle einnimmt, wie der Jacobusbrief in der Geschichte des Ebionitismus. Er ist nach beiden Beziehungen, die oben an ihm hervorgehoben worden sind, das vollständige Gegenstück des letztern.

IV. Der Philipperbrief.

Auch der Philipperbrief gehört in den Kreis der eben besprochenen Schriften. Er kann jedoch hier nur erwähnt werden, da er, mehr ein Ausdruck des Gemüthslebens und subjectiver Zustände, wenig allgemeine historische Ausbeute gewährt. Die geschichtlichen Folgerungen, zu denen er berechtigt, z. B. hinsichtlich der Beschneidung, die nach III, 2 ff. noch zahlreiche Anhänger in der römischen Gemeinde gezählt haben muss, ferner hinsichtlich der Herrschaft des judenchristlichen Elements, das wir allen Andeutungen des Briefs zufolge weit mächtiger, siegreicher und ausgebreiteter uns denken müssen, als gewöhnlich zugestanden wird, ferner in Betreff der persönlichen Stellung des Apostels zur römischen Gemeinde und seiner dortigen Lage überhaupt, von der wir nach den gereizten Aeusserungen, die ihm in den Mund gelegt werden, glauben müssen, sie sey im höchsten Grade vereinsamt, unerfreulich, voll bitterer Anfeindungen und leidenschaftlicher Kämpfe gewesen — diese Folgerungen sind schon früher an ihrem Orte gezogen worden [1]). Ebenso hat sich schon oben Gelegenheit ergeben, einige Merkmale der Unächtheit, die der Brief darbietet, bemerklich zu machen, näm-

1) Vgl. Bd. I. S. 168 f. 298.

lich seine Einführung des Clemens mit dem Prädicate eines *συνεργὸς Παύλȣ*, und die in IV, 22. enthaltene Anspielung auf die jedenfalls spätere und in der vorliegenden Beziehung unzweifelhaft unhistorische Clemenssage [1]. Inzwischen hat Baur unsern Brief einer genaueren Kritik unterworfen, und die sich aufdrängenden Zweifelsgründe vollständig herausgestellt [2]. Er hat namentlich auf die gnostischen Ideen und Ausdrücke, die er enthält, und ohne deren Zuhülfenahme die bekannte christologische Stelle II, 5. ganz unerklärlich ist, auf die Unmotivirtheit des ganzen Schreibens, die unklare Schilderung der darin bekämpften Gegner, die nachahmenden Anklänge an Stellen der ächten paulinischen Briefe, die Absichtlichkeit, mit welcher der Apostel von sich, seiner Person und seinem früheren und jetzigen Leben redet, die Benützung und Einverwebung der Clemenssage, deren Ursprung und Ausbildung sicher erst der nachapostolischen Zeit angehört, endlich die *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι* im Eingang des Briefs aufmerksam gemacht. Am meisten ist es die ehrenvolle Einführung des Clemens, was ein Licht auf die geschichtlichen Zustände wirft, unter denen der Briefsteller geschrieben hat. Man kann zwar nicht sagen, dass bestimmte Partheiverhältnisse der damaligen Kirche das schriftstellerische Motiv zur Abfassung des Briefs abgegeben haben — dazu ist er viel zu wenig tendenziös, viel zu sehr nur ein Erguss subjectiven Gefühls und innerer Gemüthsstimmungen — aber ein conciliatorischer Nebenzweck ist in dieser ehrenden Erwähnung des Clemens und in der Versetzung dieses bekannten Petrusjüngers unter die paulinischen *συνεργοὶ* doch nicht zu verkennen. Ueberliest man die betreffende Stelle unseres Briefs, in der dieser fast typisch gewordenen Mittelsperson zwischen der petrinischen und paulinischen Parthei Erwähnung ge-

1) S. oben S. 29 f.

2) Der Apostel Paulus S. 458 ff.

schieht, in ihrem ganzen Zusammenhang: Ἐυοδίαν παρακαλῶ, καὶ Συντύχην παρακαλῶ, τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν κυρίῳ· ναὶ ἐρωτῶ καὶ σὲ, σύζυγε γνήσιε, συλλαμβάνε αὐταῖς, αἵτινες ἐν τῷ εὐαγγελίῳ συνήθλησάν μοι, μετὰ καὶ Κλήμεντος καὶ τῶν λοιπῶν συνεργῶν με, ὧν τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζωῆς (IV, 2. 3.), so ist man von hier aus versucht, auch jene zwei räthselhaften Frauennamen, statt für die Namen historischer Individuen, (was der ganzen Stelle einen äusserst seltsamen Charakter geben würde), für typische Partheinamen zu halten. Die Euodia stellt die judenchristliche, die Syntyche die heidenchristliche Parthei vor, und beide werden nun, unter bedeutsamer Erwähnung des Clemens, ermahnt, einträchtig zu seyn im Herrn. Wer sofort, falls diese Auffassung unserer Stelle sich bestätigen sollte, unter dem σύζυγος γνήσιος, dessen Hülfe hiebei in Anspruch genommen wird, zu verstehen ist, kann am wenigsten zweifelhaft seyn. Σύζυγος des Apostels Paulus als des Magiers Simon ist in den clementinischen Homilieen und wohl auch in andern gleichzeitigen Streitschriften der judenchristlichen Parthei der Apostel Petrus. Und so wird denn diese Bezeichnung, von den judenchristlichen Gegnern des Apostels ursprünglich mit schlimmer Nebenbedeutung und in feindseligem Sinne gebraucht, (denn nach dem λόγος τῆς συζυγίας ist immer Gutes und Schlechtes zusammengesellt), vom Verfasser unseres Briefs aufgenommen, und, freilich in anderem Sinne, dem Petrus als dem brüderlichen Genossen des Paulus beigelegt. Das beigefügte γνήσιος hat ohne Zweifel den Zweck, den veränderten Sinn anzudeuten, in welchem der Verfasser unseres Briefs das doppeldeutige Stichwort sich aneignet.

C. Dritte Stufe: Die paulinisch-katholisirenden Schriften.

Uebersicht.

Die dritte Entwicklungsstufe des Paulinismus bildet den Uebergang zur Katholicität. Sie hat mit den beiden ersten gemein die conciliatorische Tendenz, die sich aber bereits, bei fortgeschrittener Neutralisation der Gegensätze, in stehenden dogmatischen Formeln combinirter Art auszuprägen beginnt, und nicht mehr als erstes und höchstes leitendes Motiv heraustritt: neu dagegen und dieser Epoche eigenthümlich, der letzte Schritt zur Katholicität, ist es, dass jene Idee, die diesen conciliatorischen Bestrebungen treibend zu Grund gelegen hatte, die Idee der Einheit der Kirche, nunmehr grundsätzlich, auch von paulinischer Seite, ausgesprochen und in ihre letzten theoretischen und praktischen Consequenzen verfolgt wird. Die Forderung der kirchlichen Einheit nach ihrer dogmatischen Seite ist die Forderung der Rechtgläubigkeit, der Uebereinstimmung mit der Kirchenlehre, nach ihrer praktischen Seite die Forderung des Gehorsams gegen die kirchliche Obrigkeit. Beide innerlich zusammenhängende Grundsätze und Forderungen treten uns auf paulinischer Seite zum erstenmal in jener Schriftengruppe entgegen, die wir als dritte Entwicklungsstufe des Paulinismus bezeichnet haben, und die sich hauptsächlich in den sogenannten Pastoralbriefen des Apostel Paulus und den Briefen des Ignatius charakterisirt. Hier zum erstenmal begegnen uns die katholischen, sich gegenseitig bedingenden Begriffe: Kirchenlehre, Häresе, Orthodoxie, Heterodoxie, Tradition und Sektenwesen; hier zum erstenmal tritt uns eine systematische Polemik gegen die Häretiker, und zwar die ersten eigentlichen Häretiker, die Gnostiker, entgegen; hier zum erstenmal stossen wir auf das Bild einer politisch organisirten Kirche, eines geschlossenen hierarchischen Kirchenregiments, auf das Institut des Episcopats, auf den Gegensatz von Klerikern und Laien. Diese

dritte Gruppe paulinisirender Schriften ist somit das paulinische Gegenbild und in gewisser Beziehung das Abbild jener ebionitischen Schriftengruppe, deren Knotenpunkt die clementinischen Homilieen bilden. Denn der Begriff der kirchlichen Einheit sammt seinen ausgebildeteren dogmatischen und hierarchischen Consequenzen gehört ursprünglich der ebionitischen Entwicklungsreihe an: ihn sich angeeignet und mit seinen übrigen Grundsätzen verflochten zu haben, dieser entgegenkommende Schritt des stumpfer gewordenen Paulinismus bezeichnet schon ganz jenes letzte Stadium des Partheikampfs, auf welchem die Gegensätze in einander zu zerfliessen beginnen, und eine Union der getrennten Bekenntnisse sich vorbereitet.

Ueber die Abfassungszeit der Schriften dieser Gruppe werden im Verlaufe der Untersuchung nähere Daten sich ergeben. Als ein Datum allgemeinerer Art kann vorläufig der Umstand hervorgehoben werden, dass die systematische Polemik gegen die Häretiker, das gemeinsam unterscheidende Merkmal sämmtlicher Schriften dieser Gruppe, eine solche Verbreitung und Herrschaft der Häresen voraussetzt, dass man an keine frühere Zeit, als die hadrianische, denken kann. Bis zu den Zeiten Trajans, sagt Hegesipp [1]), sey die Kirche eine reine, von Häresen unbefleckte Jungfrau geblieben: erst, als die Apostel alle vom Schauplatz abgetreten, habe die Irrlehre offen ihr Haupt zu erheben gewagt, und die fälschlich sogenannte Gnosis habe gegen die Predigt der Wahrheit sich aufzulehnen begonnen. Gewöhnlich wird jedoch das Auftreten der ältesten Gnostiker noch etwas später, nämlich in den Anfang der hadrianischen Regierungszeit gesetzt, wie denn auch Clemens von Alexandrien für die Entstehung der Häresen die genannte Zeitbestimmung ausdrück-

1) ap. Eus. H. E. III, 32.

lich angiebt [1]). Da nun unsere Briefe den Gnosticismus bereits erstarkt und über die ganze christliche Welt verbreitet seyn lassen, da sie ihn als schon mächtig gewordene, krebsartig um sich fressende, der Einheit der Kirche Gefahr drohende Erscheinung bekämpfen, so sind sie frühestens unter Hadrian, wahrscheinlich aber erst unter den Antoninen, auf die auch die Pastoralbriefe z. B. unzweideutig anspielen [2]), verfasst.

I. Die Pastoralbriefe des Apostel Paulus.

Alles in der vorstehenden Uebersicht Erörterte ist zugleich eine Charakteristik der paulinischen sogenannten Hirtenbriefe. Wir setzen hier den spätern Ursprung dieser Briefe als erwiesen einfach voraus, wie denn die Kritik auch nicht anders kann, da sie einestheils in die bekannten Lebensverhältnisse des Apostels sich nicht ohne Zwang und Widersprüche einreihen lassen, anderntheils kirchliche Institutionen, Grundsätze und Verhältnisse voraussetzen, wie sie nachweislich erst in der nachapostolischen Zeit sich entwickelt haben, hauptsächlich aber, da die in ihnen bestrittenen Irrlehrer unstreitig Gnostiker sind [3]). Zahlreicher anderer Anstösse und Zweifelsgründe untergeordneter Art nicht zu gedenken [4]).

1) Strom. VII, 17. S. 898. Potter: περὶ τὲς Ἀδριανȣ τȣ βασιλέως χρόνȣς οἱ τὰς αἱρέσεις ἐπινοήσαντες γεγόνασιν.

2) 1 Tim. II, 2., dazu Baur, Pastoralbriefe S. 126 f.

3) In Beziehung auf die beiden letzten Punkte ist Baur's Schrift über die Pastoralbriefe zu vergleichen. Im vorliegenden Zusammenhang kann natürlich nur auf dasjenige aufmerksam gemacht werden, was die geschichtliche Situation, die Zeitstellung der Pastoralbriefe charakterisirt. Mit Beiseitlassung also des Historischkritischen, dessen erschöpfende Verfolgung einen unverhältnissmässig grossen Raum in Anspruch nehmen würde, werden die Pastoralbriefe im Folgenden ohne Weiteres als geschichtliches Document für die innern Zustände der römischen Kirche um die Mitte des zweiten Jahrhunderts angesehen und benützt werden.

4) Eine kurze Zusammenstellung derselben bei De Wette, Einl.

Der dogmatische Standpunkt der Pastoralbriefe, um zuerst diesen festzustellen, ist, bei einzelnen Abweichungen und Eigenthümlichkeiten, im Ganzen derselbe, wie derjenige der eben abgehandelten Schriften: er ist paulinisch-vermittelnd, und berührt sich in dieser Hinsicht am meisten mit dem ersten Brief des römischen Clemens. Das Eine, dass unsere Briefe paulinisch, den Grundsätzen des paulinischen Christenthums, in der Hauptsache wenigstens, zugethan sind und zugethan seyn wollen, liegt am Tage: Stellen wie 2 Tim. I, 9.: *ὁ θεὸς — ὁ σώσας ἡμᾶς καὶ καλέσας — ϰ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν, ἀλλὰ κατ' ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χριςῷ Ἰησϰ κτλ.* oder Tit. III, 5.: *ὅτε δὲ ἡ χρηςότης καὶ ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη τϰ σωτῆρος ἡμῶν θεϰ, ϰκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ ὧν ἐποιήσαμεν ἡμεῖς, ἀλλὰ κατὰ τὸν αὐτϰ ἔλεον ἔσωσεν ἡμᾶς κτλ.* lassen darüber, wenn sie gleich das Ganze der paulinischen Anschauung nicht vollkommen erreichen und unzulänglich ausdrücken, keinen Zweifel übrig. Nicht minder klar ist aber auch von der andern Seite der vermittelnde, dem Judenchristlichen sich annähernde, mit petrinischen Elementen gesättigte Charakter unserer Briefe. Schon die stehende, regelmässig wiederkehrende Combination *πίςις καὶ ἀγάπη* charakterisirt und beurkundet dieses conciliatorische, katholisirende, die Gegensätze äusserlich verknüpfende Bestreben (vgl. 1 Tim. I, 5.: *τὸ τέλος τῆς παραγγελίας ἐςὶν ἀγάπη ἐκ — πίςεως ἀνυποκρίτϰ.* I, 14.: *μετὰ πίςεως καὶ ἀγάπης.* s. Matthies z. d. St. II, 15.: *ἐὰν μείνωσιν ἐν πίςει καὶ ἀγάπῃ καὶ ἁγιασμῷ κτλ.* IV, 12.: *τύπος γίνϰ τῶν πιςῶν ἐν λόγῳ, ἐν ἀναςροφῇ, ἐν ἀγάπῃ, ἐν πίςει, ἐν ἁγνείᾳ.* VI, 11.: *δίωκε δικαιοσύνην, εὐσέβειαν, πίςιν, ἀγάπην, ὑπομονήν.* 2 Tim. I, 13.: *ἐν πίςει καὶ ἀγάπῃ τῇ ἐν Χριςῷ Ἰησϰ.* II, 22.; *δίωκε δικαιοσύνην, πίςιν, ἀγάπην, εἰρήνην.* III, 10.: *σὺ παρηκολϰθηκάς μϰ τῇ διδασκαλίᾳ, τῇ ἀγωγῇ, τῇ προθέσει, τῇ*

S. 277 — 280. und Exeget. Hdb. z. N. T. II, 5, 1 ff. 23 ff. 61 ff. 118 ff. Schott, Isag. S. 315 ff.

πίστει, τῇ μακροθυμίᾳ, τῇ ἀγάπῃ. Tit. II, 2.: *ὑγιαίνοντας τῇ πίστει, τῇ ἀγάπῃ, τῇ ὑπομονῇ*). Dann werden theils alternirend mit der *πίστις*, theils unabhängig von ihr, die *ἔργα καλὰ* oder *ἀγαθὰ* in einer Weise betont, die kaum für paulinisch und den paulinischen Grundsätzen entsprechend angesehen werden kann (vgl. 1 Tim. II, 10.: *θεοσέβεια δι' ἔργων ἀγαθῶν.* V, 10.: *γυνὴ — ἐν ἔργοις καλοῖς μαρτυρουμένη — εἰ παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ ἐπηκολούθησε.* V, 25.: *ὡσαύτως καὶ τὰ καλὰ ἔργα πρόδηλά ἐστιν.* VI, 18.: *ἀγαθοεργεῖν, πλουτεῖν ἐν ἔργοις καλοῖς.* 2 Tim. II, 21.: *σκεῦος — εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἡτοιμασμένον.* III, 17.: *ἄνθρωπος θεοῦ, πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐξηρτισμένος.* Tit. I, 16.: *πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἀδόκιμοι.* II, 7.: *περὶ πάντα σεαυτὸν παρεχόμενος τύπον καλῶν ἔργων.* II, 14.: *λαὸς — ζηλωτὴς καλῶν ἔργων.* III, 1.: *πρὸς πᾶν ἔργον καλὸν ἑτοίμους εἶναι.* III, 8.: *ἵνα φροντίζωσι καλῶν ἔργων προΐστασθαι.* III, 14.: *μανθανέτωσαν — καλῶν ἔργων προΐστασθαι*). Hieher gehören ferner die Ausdrücke *εὐσέβεια* und *θεοσέβεια* für: Religiosität, oder auch Christenthum schlechtweg z. B. 1 Tim. II, 2. III, 16. IV, 7. 8. VI, 3. 5. 6. 11. 2 Tim. III, 5. 12. 16. Tit. I, 1. II, 12. [1]) — an Stellen und in einem Zusammenhange, wo man bei Paulus nothwendig *πίστις* erwarten sollte. Der Begriff der *πίστις* selbst wird in einer dem ächten paulinischen Christenthum fremden, ans Judenchristliche anstreifenden Bedeutung gebracht; er bezeichnet ganz im katholischen Sinne ein bestimmtes System theoretischer Ueberzeugungen, näher den Glauben ans Dogma, die Orthodoxie, z. B. Tit. I, 13., bisweilen steht auch *ἡ πίστις* geradezu zur Bezeichnung der Kirchenlehre, des kirchlichen Dogma's (vgl. z. B. 1 Tim. IV, 1. VI, 10. 21. Tit. I, 4.: *κοινὴ πίστις*). Daher auch 1 Tim. III, 13.: *ἡ πίστις ἡ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* statt, wie bei Paulus sonst durchgehends, *εἰς* X. I. [2]).

1) Vgl. hiezu Eichhorn, Einl. III, 1, 524. Baur, Pastoralbriefe S. 122. Auch beim zweiten Brief Petri haben wir oben diesen Gebrauch von *εὐσέβεια* angemerkt.

2) Gal. III, 26. gehört nicht hieher.

Weiter muss hieher gerechnet werden die aus den Clementinen, dann auch aus dem zweiten petrinischen Briefe [1]) bekannte, den spätern Ebionitismus charakterisirende *ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας*, die, der paulinischen Terminologie fremd, in unserem Briefe mehrfach vorkommt, 1 Tim. II, 4. IV, 3. 2 Tim. II, 25. III, 7. Tit. I, 1. Einen dem Ebionitismus entgegenkommenden Charakter trägt ferner die 1 Tim. I, 8. vorgetragene, dem ächten Paulinismus gleichfalls fremde Ansicht vom Gesetz, dann die, besonders mit den clementinischen Homilieen sich berührende Ansicht unserer Briefe vom weiblichen Geschlecht und von der Ehe [2]), ihr angelegentliches Dringen auf die Einehe, wenigstens bei Clerikern Tit. I, 6. 1 Tim. III, 2. V, 9. [3]), die Warnung vor dem *πλȣτεῖν* (1 Tim. VI, 6 ff. 17 ff. vgl. namentlich V. 17.: *τοῖς πλȣσίοις ἐν τῷ νῦν αἰῶνι παράγγελλε κτλ.*), die Zurückstellung des Theoretischen und Spekulativen hinter das praktisch Religiöse, Werkthätige 1 Tim. I, 4. 2 Tim. II, 14. 23. Tit. III, 9. u. A. m. Wenn endlich unter den Personen, deren der zweite Timotheusbrief am Schlusse rühmend gedenkt, auch Lucas und Marcus, beide nebeneinander, genannt werden (IV, 11.: *Λȣκᾶς ἐςι μόνος μετ᾽ ἐμȣ̃· Μάρκον ἀναλαβὼν ἄγε μετὰ σεαυτȣ̃· ἔςι γάρ μοι εὔχρηςος εἰς διακονίαν*), so darf Derjenige, der die Bedeutung kennt, die solche individuelle Züge in unterschobenen Schriften zu haben pflegen, nicht erst auf die conciliatorische Absicht des vorliegenden, nur scheinbar zufälligen Datums aufmerksam gemacht werden. Dass die Verfasser der Pastoralbriefe das Marcus- und Lucasevangelium gekannt haben, ist in Beziehung aufs letztere gewiss, da es 1 Tim. V, 18. und 2 Tim. II, 8. citirt wird, in Beziehung aufs erstere wenigstens nicht unwahrscheinlich.

1) S. oben I, 512 f.

2) S. Baur, Pastoralbriefe S. 42. 51 f.

3) Vgl. hierüber meinen Montanismus S. 60 f. 132. 236. Baur, a. a. O. S. 114 f.

Die dogmatische Vermittlung ist jedoch nicht der ursprüngliche und letzte Zweck unserer Briefe: sie bildet mehr nur die Unterlage, die Voraussetzung, den allgemeinen Boden ihrer weitern Erörterungen: ihr eigentliches Motiv ist die Bestreitung der Gnostiker und die Sicherung des katholischen Dogma's gegen häretische Abweichungen und Verzerrungen. Diess ist die geschichtliche Lage und Stellung unserer Briefe, diess die Tendenz, vermöge deren sie von selbst den geschichtlichen Ort anzeigen, der ihnen in der Entwicklungsgeschichte des nachapostolischen Zeitalters angewiesen werden muss.

Fassen wir zuerst die antithetische Seite unserer Briefe ins Auge. Sie sind gegen Gnostiker [1], namentlich Valentinianer und Marcioniten gerichtet [2]. Dieser Gegensatz, in welchen das paulinische Christenthum mit den Pastoralbriefen eintritt, ist neu. Bisher war es einzig der Gegensatz des Judenchristenthums gewesen, mit welchem der Paulinismus sich abgerungen hatte. Auch, als die Gnosis schon aufgekommen war und um sich zu greifen begann, erhoben sich ihre Hauptgegner zunächst nur von ebionitischer Seite: man denke an Hegesipp, Justin, die clementinischen Homilieen. Wie kam es nun, dass auch die paulinische Richtung sich bewogen fand, mit solcher Entschiedenheit, wie in den Pastoralbriefen,

1) Dass die Gnosis, d. h. die unter diesem Namen geschichtlich bekannte, sich selbst so bezeichnende Erscheinung es ist, welche die Pastoralbriefe bekämpfen, ist in ihnen selbst mit klaren unzweideutigen Worten gesagt, 1 Tim. VI, 20.: *ὦ Τιμόθεε, τὴν παραθήκην φύλαξον, ἐκτρεπόμενος τὰς βεβήλες κενοφωνίας καὶ ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμε γνώσεως· ἥν τινες ἐπαγγελόμενοι περὶ τὴν πίςιν ἠςόχησαν. Τὴν γνῶσιν ἐπαγγέλλεσθαι* ähnlich gebildet wie Ignat. ad Eph. 14.: *οἱ ἐπαγγελλόμενοι Χριςιανοὶ εἶναι.*

2) Vgl. hierüber ausser der Baur'schen Schrift über die Pastoralbriefe namentlich noch dessen Recension von Matthies' Commentar, Berl. Jahrbb. 1841, Januar. S. 95 ff.; auch Ursprung des Episcopats S. 27 f.

gegen die neue Zeitrichtung aufzutreten? Es könnte diess auf den ersten Anblick befremdlich erscheinen, da die Gnosis, namentlich die marcionitische, im Wesentlichen nur eine Erneuerung, wenn auch theilweise phantastische Uebertreibung und Verzerrung des paulinischen Christenthums war, da sie auf derselben Grundanschauung vom Verhältnisse des Christlichen und Jüdischen ruhte, auf die auch der ursprüngliche Paulinismus gebaut war. Sind doch selbst unsere Briefe, in deren Anschauungs- und Ausdrucksweise wir so manches Gnostisirende bemerken [1]), ein unzweideutiger Beweis für die nahe Verwandtschaft, in welcher beide Richtungen zu einander standen. Dieser Umstand konnte jedoch ihrer allmähligen Entzweiung nicht vorbeugen. Die veränderten Zeitumstände führten auch veränderte Partheistellungen herbei. Das Aufkommen der Gnosis hatte sich einer Union der Petriner und Pauliner nur hinderlich gezeigt. Die Letztern wurden jetzt von den Petrinern für alle Verirrungen und Missbräuche des Gnosticismus verantwortlich gemacht und nur um so hartnäckiger bekämpft. Man erkennt diesen Stand der Dinge am deutlichsten aus den clementinischen Homilieen. Ein und dasselbe Individuum, der Magier Simon, ist es hier, der die Rolle des Paulus und des Marcion zu spielen hat. Das paulinische Christenthum und die Gnosis, beide werden als innerlich zusammenhängende, ihrem Wesen und ihrer Tendenz nach identische Versuche, das Heidenthum unter einer neuen verfeinerten Form ins Christenthum einzuführen, behandelt und bestritten. Paulus soll als der geistige Vater der Gnosis, die Gnosis als der offenbar gewordene Paulinismus erscheinen. Man ersieht aus dieser Auffassung und Darstellung der Clementinen, welches Interesse die Pauliner haben mussten, die Mitverantwortlichkeit für die Gnosis, ihre verschiedenen Richtungen und Erscheinungsformen abzulehnen.

1) Vgl. Baur, Pastoralbriefe S. 53 f.

Eine solche Ablehnung und Lossagung ist ihnen auch, wie schon oben bemerklich gemacht worden ist [1]), im zweiten petrinischeu Briefe mit klaren Worten angemuthet. Der Verfasser dieses Briefs, ein Petriner, will den Paulus und seine wahre Lehre, wie sie in seinen Briefen vorliegt, als ächt-apostolisch anerkennen, er rühmt die ihm verliehene Weisheit, ja er nennt ihn im Namen des Petrus seinen geliebten Bruder (III, 15 f.): aber ebenso bestimmt erklärt er sich gegen die Gnostiker, die ihre Irrlehren aus den paulinischen Briefen zu rechtfertigen suchten, und zu diesem Zweck allerlei Verdrehungen und Missdeutungen mit ihnen vornähmen: er knüpft seine Anerkennung des ächten Paulus ausdrücklich an die Bedingung, dass jene falschen Pauliner von den ächten Paulinern als solche anerkannt und verläugnet würden. Hiemit ist die geschichtliche Stellung der Pastoralbriefe bezeichnet. Sie legen dem Haupte und Urheber des paulinischen Christenthums geradezu eine motivirte Protestation gegen jene vorgeblichen Pauliner, die Gnostiker, in den Mund. Sie sind somit ihrer eigentlichen Tendenz nach eine Ablehnung und Verläugnung der Gnosis als einer dem wahren paulinischen Christenthum fremdartigen Erscheinung. Nicht zufällig ist es daher unter diesen Verhältnissen, dass sie die Gnosis, statt als Auswuchs des Paulinismus, vielmehr als judaistisches Erzeugniss darstellen, und die Verantwortlichkeit für jene häretischen Bewegungen der judenchristlichen Parthei zuschieben. *Εἰσὶ πολλοὶ καὶ ἀνυπότακτοι,* — sagt der Brief an Titus I, 10. — *ματαιολόγοι καὶ φρεναπάται, μάλιστα οἱ ἐκ περιτομῆς, οὓς δεῖ ἐπιστομίζειν· οἵτινες ὅλους οἴκους ἀνατρέπουσι, διδάσκοντες ἃ μὴ δεῖ, αἰσχροῦ κέρδους χάριν.* Und gleich darauf I, 14. werden die gnostischen Lehren als *μῦθοι ἰουδαϊκοὶ* bezeichnet. Zu dieser Darstellung der Sache hatte auch der Verfasser unseres Briefs ein unbestreitbares Recht, nicht nur, weil die Stifter und

1) S. Bd. I. S. 508.

ältesten Mitglieder der valentinianischen, ophitischen und saturninischen Sekte aller Wahrscheinlichkeit nach Judenchristen waren, sondern auch, weil die Gnosis selbst, namentlich diejenige, welche am meisten mythisch in diesem Sinne ist, die valentinianische, bei ihrem Zusammenhang mit dem Philonismus und der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie einem Pauliner weit eher als jüdisch, denn als paulinisch erscheinen musste. Deutete doch die Sophia-Achamoth, deren Schicksale und Wandelungen die Gnostiker in jenen phantastischen Mythen ausführten, schon durch ihren Namen auf jüdischen Ursprung zurück [1]). Auch die ignatianischen Briefe stellen die gnostischen Mythen als Auswüchse des *Ἰȣδαϊσμὸς* dar [2]), und wenn Hegesipp [3]) die gnostischen Häresen von den sieben jüdischen Häresen abstammen lässt, so betrachtet er die Gnosis unter dem gleichen Gesichtspunkt.

Die Polemik der Pastoralbriefe gegen die Gnostiker ist nach diesem Allem ein bedeutsames Merkmal der werdenden, sich innerlich zusammenschliessenden katholischen Kirche. Der Standpunkt der Katholicität ist der Standpunkt der richtigen Mitte zwischen den Partheigegensätzen. Sollte dieser Standpunkt hergestellt, sollte die Katholicität praktisch ver-

1) Dass übrigens der Verfasser des Titusbriefs trotz seiner Bemerkung *μάλιϛα οἱ ἐκ περιτομῆς* doch eigentlich Heidenchristen im Auge hat, beweist das gleich folgende *εἶπέ τις ἐξ αὐτῶν ἴδιος αὐτῶν προφήτης*, wozu Theodoret richtig anmerkt, es müsse diese Citation nothwendig auf Heidenchristen gehen, *ȣ̓ γὰρ Ἰȣδαίων* — sagt er — *προφήτης Καλλίμαχος ἦν*, (Theodoret hält nämlich nicht den Epimenides, sondern den Kallimachus, der kein geborener Kretenser war, für den Urheber des fraglichen Verses) *ἀλλ' Ἑλλήνων ἦν ποιητής*.

2) Ep. ad Magn. c. 8.: *μὴ πλανᾶσθε ταῖς ἑτεροδοξίαις, μηδὲ μυθεύμασιν τοῖς παλαιοῖς ἀνωφελέσιν ȣ̓̃σιν· εἰ γὰρ μέχρι νῦν κατὰ Ἰȣδαϊσμὸν ζῶμεν κτλ.*

3) ap. Eus. H. E. IV, 22.: *ἄρχεται δ' ὁ Θέβȣθις — ὑποφθείρειν ἀπὸ τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων ὢν, ἀφ' ὧν* — nun folgt eine Aufzählung der gnostischen Sekten.

wirklicht werden, so mussten sich die streitenden Partheien auf gemeinsamem Boden treffen, sie mussten sich auf neutralen Grundlagen verständigen. Die Aufsuchung solcher Grundlagen gieng aber natürlich Hand in Hand mit der Ablehnung und Ausscheidung der beiderseitigen Extreme. Die Petriner hatten das ebionitische, die Pauliner das gnostische Extrem auszuscheiden, um sich im Gegensatz gegen diese beiden Richtungen, die sofort zu Häresen wurden, als die Factoren der Einen katholischen Kirche zusammenschliessen zu können. Diesen Schritt nun hat der Paulinismus seinerseits in den Pastoralbriefen gethan, d. h. diese Briefe sind uns ein litterarisch-geschichtliches Document für jenen merkwürdigen Process der verschmelzenden Partheien und der werdenden katholischen Kirche.

Dass die Gründung einer wahrhaft katholischen Kirche nur so zu Stande kommen könne, dass die streitenden Partheien das Differentielle, Controverse überhaupt bei Seite setzen, und die Aufsuchung, Feststellung und Hervorhebung des Gemeinsamen sich angelegen seyn liessen — diese Einsicht sprechen die Pastoralbriefe wiederholt aufs Klarste und Bestimmteste aus. Daher ihre angelegentlichen Abmahnungen vom Streit, darum ihre mehr als einmal eingeschärften Erinnerungen, dass das Wesen der christlichen Religiosität nicht in spitzfindigen Speculationen, sondern in der praktischen Anerkennung der Grundwahrheiten der Religion, im Glauben und in der Liebe bestehe. Gleich der erste Timotheusbrief beginnt mit der Aufforderung: *παράγγελλέ τισιν, μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν, μηδὲ προσέχειν μύθοις καὶ γενεαλογίαις ἀπεράντοις, αἵτινες ζητήσεις παρέχουσι μᾶλλον, ἢ οἰκονομίαν θεοῦ τὴν ἐν πίστει· τὸ δὲ τέλος τῆς παραγγελίας ἐστὶν ἀγάπη ἐκ πίστεως ἀνυποκρίτου* (I, 3 ff.). Ferner 2 Tim. II, 14.: *ταῦτα ὑπομίμνησκε, διαμαρτυρόμενος ἐνώπιον τοῦ κυρίου, μὴ λογομαχεῖν, εἰς οὐδὲν χρήσιμον, ἐπὶ καταστροφῇ τῶν ἀκουόντων.* 22.: *δίωκε δικαιοσύνην, πίστιν, ἀγάπην· τὰς δὲ μωρὰς καὶ ἀπαιδεύτους ζητήσεις παραιτοῦ, εἰδὼς, ὅτι γεννῶσι*

μάχας. Tit. III, 8.: *ταῦτά ἐςι τὰ καλὰ καὶ ὠφέλιμα τοῖς ἀνθρώποις· μωρὰς δὲ ζητήσεις καὶ γενεαλογίας καὶ ἔρεις καὶ μάχας νομικὰς περιΐςασο· εἰσὶ γὰρ ἀνωφελεῖς καὶ μάταιοι.* Es ist schon oben darauf aufmerksam gemacht worden [1]), dass in dieser Beziehung das petrinische Marcusevangelium ganz das Gegenstück zu den paulinischen Hirtenbriefen bildet.

Wie aus der bisherigen Darstellung hervorgeht, hieng die Polemik der Pauliner gegen die Gnostiker aufs engste zusammen mit der Tendenz, eine dogmatische Einheit der Kirche herzustellen, in der Anerkennung einer festen, geschlossenen, allgemeinen Kirchenlehre alle Partheien zu vereinigen. Beide Zwecke gehen auch in unsern Briefen Hand in Hand. Was den Gnostikern in erster Reihe entgegengehalten wird, ist ihre Abweichung vom Glauben der Kirche (1 Tim. I, 19.: *περὶ τὴν πίςιν ἐναυάγησαν.* IV, 1.: *ἀποςήσονταί τινες τῆς πίςεως.* VI, 10.: *ἀπεπλανήθησαν ἀπὸ τῆς πίςεως.* 2 Tim. II, 18.: *περὶ τὴν ἀλήθειαν ἠςόχησαν.* III, 8.: *ἀνθίςανται τῇ ἀληθείᾳ — ἀδόκιμοι περὶ τὴν πίςιν.* IV, 4.: *ἀπὸ τῆς ἀληθείας τὴν ἀκοὴν ἀποςρέψουσιν*). Wir treten daher mit unsern Briefen bereits in eine Epoche ein, in welcher die Begriffe: Kirchenlehre und Härese, in welcher der Gegensatz der Orthodoxie und Heterodoxie sich bestimmt herauszubilden beginnt (1 Tim. I, 3.: *ἵνα παραγγείλῃς τισὶ μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν.* I, 10.: *εἴ τι ἕτερον τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ ἀντίκειται.* IV, 6: *ἡ καλὴ διδασκαλία, ᾗ παρηκολούθηκας.* VI, 1.: *ἵνα μὴ ἡ διδασκαλία βλασφημῆται.* VI, 3.: *εἴ τις ἑτεροδιδασκαλεῖ καὶ μὴ προςέρχεται ὑγιαίνουσι λόγοις τοῖς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριςοῦ.* 2 Tim. I. 13: *ὑποτύπωσιν ἔχε ὑγιαινόντων λόγων.* IV, 3: *τῆς ὑγιαινούσης διδασκαλίας οὐκ ἀνέξονται.* Tit. I, 9.: *ἀντεχόμενον τοῦ κατὰ τὴν διδαχὴν πιςοῦ λόγου, ἵνα δυνατὸς ᾖ καὶ παρακαλεῖν ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῇ ὑγιαινούσῃ καὶ τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν.* I, 13.: *ἵνα ὑγιαίνωσιν ἐν τῇ πίςει.* II, 1.: *λάλει ἃ πρέπει τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ.* II, 2.: *ὑγιαίνοντας τῇ πίςει.* II, 8.: *σεαυτὸν παρεχόμενος τύπον, — ἐν*

1) S. Bd. I. S. 478 f.

τῇ διδασκαλίᾳ ἀδιαφθορίαν, σεμνότητα, λόγον ὑγιῆ, ἀκατάγνωστον, ἵνα ὁ ἐξ ἐναντίας ἐντραπῇ. III, 10.: αἱρετικὸν ἄνθρωπον — παραιτοῦ). Die diesen Sätzen zu Grunde liegenden Begriffe, sowie die Anschauungen, die sich an sie knüpfen, sind neu; sie treten uns, den zweiten petrinischen Brief abgerechnet, in keiner andern neutestamentlichen Schrift entgegen, sie sind schon die bestimmtesten Symptome der hereinbrechenden Katholicität. Spaltungen und Partheiungen gab es allerdings schon in der apostolischen Zeit, und auch Paulus gebraucht dafür den Ausdruck αἱρέσεις (1 Cor. XI, 19. Gal. V, 20): aber in wie ganz anderem Sinne gebraucht ihn Paulus, und in wie anderem gebrauchen ihn die Pastoralbriefe (Tit. III, 10), in welchen der Streitende (ὁ αἱρετικὸς) vornweg Unrecht hat, und der Name αἱρετικὸς eben diess aussagt, dass die Härese an sich das Verwerfliche ist. Die Begriffe αἵρεσις und αἱρετικὸς, wo sie in der eben bezeichneten prägnanten Bedeutung vorkommen, sind immer ein sicheres Merkmal, dass die betreffende Schrift nicht vorgnostisch ist, also ins zweite Jahrhundert gehört.

Der Begriff des Häretikers in dem Sinne, in welchem die Pastoralbriefe ihn gebrauchen, setzt den des Katholikers, der Begriff der Härese den der Kirchenlehre, der Begriff der Heterodoxie den der Orthodoxie voraus. Es bedarf nun für Denjenigen, der den bisherigen Untersuchungen gefolgt ist, keines weitern Beweises, wie wenig wir mit allen diesen Begriffen auf dem Boden der apostolischen Zeit und der urchristlichen Verhältnisse stehen. Ein wie ganz anderes Bild von den kirchlichen Zuständen jener Epoche geben uns die grösseren, unzweifelhaft ächten Briefe des Apostels. Bald hat er den Galatern zu zeigen, dass das Christenthum etwas anderes sey, als das Judenthum; bald hat er den Korinthiern die Anerkennung seiner apostolischen Würde abzuringen; bald hat er die Römer zu überzeugen, dass das Christenthum eine universelle, nicht blos jüdische

Bestimmung habe. So lange sich der Streit in dieser Weise um die ersten Lebensfragen des Christenthums drehte, und so lange selbst über diese Fragen zwischen Paulus und den Uraposteln die wesentlichsten Meinungsverschiedenheiten herrschten, kurz, so lange Alles, Kirche und Kirchenlehre noch ganz im Werden, noch schlechthin flüssig war, konnte natürlich — es leuchtet diess auf den ersten Anblick ein — weder von einem kirchlichen Dogma, noch von Häresen die Rede seyn. Wo bezeichnet auch der historische Paulus seine galatischen, korinthischen, römischen Widersacher je als Häretiker! Und doch griefen die Irthümmer, die er auf allen diesen Punkten zu bekämpfen hatte, so tief als nur immer möglich ins Wesen des Christenthums ein. Wenn also der Paulus der Pastoralbriefe die Ermahnung gibt: *αἱρετικὸν ἄνθρωπον μετὰ μίαν καὶ δευτέραν νουθεσίαν παραιτοῦ· εἰδὼς ὅτι ἐξέστραπται ὁ τοιοῦτος, καὶ ἁμαρτάνει, ὢν αὐτοκατάκριτος* Tit. III, 10 f., so setzt er damit eine schon herrschende, die grosse Mehrzahl der Gläubigen in sich befassende Kirchenlehre, kurz, kirchliche Verhältnisse und Zustände voraus, wie sie allerdings am Vorabend der katholischen Kirche, keineswegs aber schon während der Lebzeiten des Apostels, als Alles noch in Frage stand, stattgefunden haben. Jenes Dringen auf die Einheit der Lehre, das unsere Briefe charakterisirt, kann nur als Anzeichen der siegenden Katholicität angesehen werden: so gewiss aber der Begriff der Katholicität und selbst der Ausdruck: katholische Kirche erst dem Schlusse des nachapostolischen Zeitalters angehört — er kommt nachweislich zuerst vor in einem kleinasiatischen Sendschreiben vom Jahr 169 [1]) — so gewiss müssen auch die paulinischen Hirtenbriefe, die schon ganz auf die practische Verwirklichung und Durchführung jenes Begriffs hinarbeiten, demselben Zeitraum zugewiesen werden.

1) Ep. Eccl. Smyrn. de martyr. Polyc. ap. Eus. H. E. IV, 15. Gleichzeitig etwa ist Ignat. ad Smyrn. c. 8.

Sie müssen diess um so mehr, als zu der eben erörterten Eigenthümlichkeit unserer Briefe noch eine andere hinzukommt, mit welcher sie anregend in die Zeitbewegung eingreifen, ihre hierarchische Tendenz. Katholicität ist Einheit in Lehre und Verfassung. Unsere Briefe nun beurkunden sich auch dadurch als katholisirend, als Vorboten und Vorstufen der siegenden Katholicität, dass sie nicht nur auf Einheit in der Lehre, sondern auch auf Einheit, auf Centralisation in der Verfassung der Kirche dringen. Sie wenden den Verfassungsformen der Kirche vorzügliche Aufmerksamkeit zu, und geben förmliche Pastoral-Instructionen im Sinne und im Interesse des Episcopalsystems. Des Episcopalsystems — denn wenn auch in unsern Briefen der ἐπίσκοπος noch immer nur in die Klasse der πρεσβύτεροι zu gehören scheint, wie denn von einem Bischof im ignatianischen Sinn noch keine Rede in ihnen ist, so kann es doch unmöglich für zufällig gehalten werden, dass sie den Namen ἐπίσκοπος, und zwar in der Einheit, mit Vorliebe gebrauchen.

Zuerst ist nun klar, dass wir mit diesen Instructionen nicht auf dem Boden des apostolischen Zeitalters stehen. Die kirchlichen Zustände und Verfassungsformen der urchristlichen Epoche, wie wir sie aus den paulinischen Briefen kennen lernen, waren noch ganz andere, sie waren noch ganz unentwickelt und unorganisch [1]). Wo gibt Paulus in seinen Briefen an die Korinthier, an die Galater, irgend eine die Bischöffe, die Presbyter, die Diakone betreffende Erinnerung? wo setzt er eine, durch solche Aemter schon bestimmter organisirte gesellschaftliche Verfassung voraus? Es ist immer nur die Gemeinde im Ganzen, an die er sich wendet; von bestimmten Aemtern und Würden zur Leitung und Regierung des Ganzen findet sich nirgends eine Spur, noch weniger von einem an der Spitze des Ganzen stehenden Vorsteher. Wie

1) Das Folgende nach Baur, Pastoralbriefe S. 79.

natürlich wäre es gewesen, aus Veranlassung der Unordnungen, die in den Briefen an die Korinthier gerügt werden, auch von den Pflichten der ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι, διάκονοι u. s. w. zu reden? Oder wenn diese Aemter und Institutionen damals noch nicht bestanden, wie nahe hätte es dem Apostel liegen müssen, auf ihre Einführung bedacht zu seyn, auf eine bestimmtere, monarchischere Organisirung der Kirche zu dringen? Aber es findet sich keine geschichtliche Spur davon, dass jene entwickelte, katholische Kirchen-Verfassung, die wir aus unsern Briefen kennen lernen, zu den Zeiten des Apostels schon bestand, dass damals schon von einem ὀρέγεσθαι ἐπισκοπῆς (1 Tim. III, 1), von einem geordneten Vorrücken der Diakonen zum Episcopat oder Presbyteriat [1]) (III, 13) die Rede seyn konnte, noch weniger davon, dass er selbst ihre Einführung und Begründung zu einem Gegenstand seiner apostolischen Wirksamkeit machte.

Ja es muss uns schon im Voraus unglaublich erscheinen, dass der Apostel Paulus Urheber und Beförderer von Institutionen war, die so wesentlich im hierarchischen Geist des Judenthums wurzeln, wie die Verfassungsformen der spätern katholischen Kirche. Die Hierarchie und das Interesse für eine hierarchische, centralisirte, politisch-abgestufte Verfassung der Kirche ist dem ganzen Geist und Charakter des ursprünglichen paulinischen Christenthums fremd. Wenn daher unsere Briefe so angelegentlich bestrebt sind, den Apostel Paulus zum ersten Anordner von kirchlichen Verhältnissen und Grundsätzen zu machen, die sich allerdings im Laufe des nachapostolischen Zeitalters entwickelt und den politischen Organismus der katholischen Kirche aus sich erzeugt haben, so beurkunden sie nur aufs Neue, wie weit zur Zeit ihrer Abfassung der Ausgleichungsprocess zwi-

1) Schleiermacher, Sendschreiben S. 46.

schen Petrinern und Paulinern schon gediehen war [1]: sie lassen uns deutlich erkennen, dass zu den Grundlagen, auf denen die Verständigung und Vereinigung der getrennten Partheien vor sich gieng, namentlich auch der Gedanke einer monarchischen Kirchenverfassung gehörte. Es kann gewiss nur als bedeutsames Zeichen der Zeit angesehen werden, wenn wir finden, dass der Grundsatz der kirchlichen Monarchie gleichzeitig von Schriften der entgegengesetztesten Richtungen, von den clementinischen Homilieen ebensowohl, als von den paulinischen Hirtenbriefen und den Briefen des Ignatius in den Vordergrund gerückt und mit allem Nachdruck vertheidigt und anempfohlen wird. Die Befestigung der Ordnung und Einheit des kirchlichen Lebens im Gegensatz gegen Irrlehren und Spaltungen mittelst der bischöfflichen Verfassung — diess ist das Hauptziel und der gemeinsame Grundgedanke, der alle diese Schriften als Vorläufer des Katholicismus mit einander verbindet.

Endlich verdient noch der Umstand näher erwogen zu werden, dass, wie schon oben bemerklich gemacht wurde, in unsern Briefen sowohl, als in den beiden andern eben genannten Schriften die Polemik gegen die Häretiker Hand in Hand geht mit der Empfehlung und Einschärfung der bischöfflichen

1) Baur, Past. Briefe S. 90: Je enger die hierarchischen Grundsätze und Einrichtungen, die in den Clementinen empfohlen und vertheidigt werden, mit dem Charakter der judaisirenden Parthei, der die Homilieen angehören, zusammenhängen, desto richtiger wird die Vermuthung seyn, die auf ihnen beruhende kirchliche Verfassung sey nicht sowohl paulinischen, als vielmehr judenchristlichen Ursprungs, und von den paulinischen Christen erst dann mit Interesse aufgenommen, und durch die Auctorität ihres Apostels unterstützt worden, als man durch die Verhältnisse der Zeit, hauptsächlich durch den ernsten Conflikt mit häretischen Partheien bereits die Erfahrung gemacht hatte, wie wichtig es sey, die Einheit der Kirche und des kirchlichen Lebens auf festere Verfassungsformen zu gründe.

Kirehenverfassung. Es wirft dieser Umstand ein helles Licht auf die Ausbildung und die genetischen Motive der katholischen Hierarchie. Er zeigt, wie die Gnostiker, die ersten eigentlichen Häretiker, den Hauptanstoss zur Begründung der bischöfflichen Verfassung gaben. Man erkannte von kirchlicher Seite nur allzubald, dass die Einheit der Lehre nicht sicher und dauernd aufrecht gehalten werden könne ohne Einheit der Verfassung. Man musste sich schnell überzeugen, dass die gnostischen Häresen trotz aller Polemik, trotz aller Protestationen von kirchlicher Seite nur immer mehr, einem fressenden Krebse gleich (ὡς γάγγραινα 2 Tim. II, 17) um sich griefen. Man stellte daher, um der drohenden Auflösung und Zersetzung der Kirche vorzubeugen, die Lehre unter die schützende Obhut geschlossener kirchlich-politischer Institutionen, unter denen das Institut des Episcopats, als das der Einheit und Centralisation förderlichste, auch als sicherstes Gegenmittel gegen häretische Störungen und Verfälschungen, gegen das wuchernde Parthei- und Sectenwesen erschien. Allerdings hieng die monarchische Organisation der Kirche auch noch mit andern Vorstellungen und Motiven zusammen, theils mit alttestamentlichen Reminiscenzen und Analogieen, wie in den Clementinen, theils mit politischen Instincten, wie in den ignatianischen Briefen: aber die bestimmtere und beschleunigte Ausbildung des Episcopalsystems ist sicher nur als kirchlicher Gegendruck gegen den Gnosticismus und das mit ihm aufgekommene Sectenwesen anzusehen. Die kirchliche Monarchie, d. h. die Episcopal-Verfassung ist die directe practische Consequenz der judenchristlichen Forderung der kirchlichen ἕνωσις, der unitas ecclesiae [1]).

1) S. oben I, 340. 358. 395 f. 478.

II. Der Brief Polycarps.

Ein Schatten der Pastoralbriefe ist der Brief Polycarps, zur gleichen Zeit unter denselben Verhältnissen und ohne Zweifel auch in den nämlichen kirchlichen Kreisen, wie die ersteren [1]), entstanden. Ein Schatten der Pastoralbriefe —, eine — die Achtung vor dem christlichen Alterthum kann und darf uns nicht verhindern, den Dingen ihren rechten Namen zu geben -- ausserordentlich dürftige, schwache und zusammenhangslose Compilation von alt- und neutestamentlichen Schriftstellen, eine triviale Zusammenstellung von Gemeinplätzen, liturgischen Formeln und moralischen Ermahnungen, ein Brief ohne Veranlassung und Zweck, ohne Individualität und vorspringenden Charakter, ohne Eigenthümlichkeit in Sprache und Ideen, des grossen vorderasiatischen Kirchenfürsten völlig unwürdig. Schon ältere Gelehrte, zuerst die Magdeburger Centurien, dann Dallaeus [2]), später Semler [3]) und Rösler [4]) haben seine Unächtheit anerkannt. Dieselbe lässt sich auch zur höchsten historischen Wahrscheinlichkeit erheben. Der Brief will vor dem Tode des Ignatius, nach dessen weiteren Schicksalen er sich erkundigt, geschrieben seyn [5]) und doch kennt er schon die Briefe [6]),

1) Dass unser Brief die Pastoralbriefe vor sich gehabt hat, ist sicher. Für Cap. 4 war 1 Tim. VI, 7. 10 offenbar Original. Auch die Ermahnung an die Diakonen, μὴ δίγλωσσοι zu seyn (Cap 5), ist aus 1 Tim. IV, 18 entlehnt.

2) Aus Veranlassung seiner Untersuchung über die ignatianischen Briefe 1666.

3) Zu Baumgarten, Untersuchung theol. Streitigkeiten II, 36 f.

4) Bibliothek der Kirchenväter 1, 93. Auch Ullmann, der zweite Brief Petri, S. 3. Anm. äussert Zweifel.

5) Cap. 13: Et de ipso Ignatio, et de his, qui cum eo sunt, quod certius agnoveritis, significate. Wenn Ignatius hinwiederum Cap. 9 ὁ μακάριος genannt und somit sein Tod vorausgesetzt wird, so ist diess nur ein sehr auffallendes Vergessen der übernommenen Rolle.

6) Ebendaselbst: scripsistis mihi et vos et Ignatius, ut si quis va-

die später unter dem Namen dieses bischöflichen Märtyrers in Umlauf gesetzt worden sind. Das kritische Verwerfungsurtheil gegen die letztern, in welchem sich mehr und mehr die Stimmen aller Einsichtigen vereinigen werden, trifft also nothwendig auch den ersten, der ihre Existenz schon voraussetzt. Ein noch gröberer und für seine Unächtheit entscheidenderer Anachronismus ist es, wenn unser Brief, ostensibel im Jahr 115 oder 116 geschrieben (ins letztere Jahr wird neuerdings gewöhnlich der Märtyrertod des Ignatius verlegt [1]) und er kann auch nicht weiter hinabgerückt werden, da Trajan das Jahr darauf starb), die Gnosis schon als weitverbreitete Zeiterscheinung kennt und bekämpft. Denn dass die *κενὴ ματαιολογία* [2]) *καὶ ἡ τῶν πολλῶν πλάνη*, vor der Cap. 2 gewarnt wird, nur die Gnosis, und die *ψευδάδελφοι, οἱ ἐν ὑποκρίσει φέροντες τὸ ὄνομα τȣ͂ κυρίȣ, οἵτινες ἀποπλανῶσι τȣ̀ς ἀνθρώπȣς* (Cap. 6), nur Gnostiker sind, darüber kann nicht der mindeste Zweifel obwalten, wenn in der zuletzt genannten Stelle fortgefahren wird: *πᾶς γὰρ, ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησȣ͂ν Χριςὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, Ἀντίχριςός ἐςι, καὶ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ τὸ μαρτύριον τȣ͂ ςαυρȣ͂, ἐκ τȣ͂ διαβόλȣ ἐςί· καὶ ὃς ἂν μεθοδεύῃ τὰ λόγια τȣ͂ κυρίȣ πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας, καὶ λέγῃ μήτε ἀνάςασιν μήτε κρίσιν εἶναι, ȣ̔͂τος πρωτότοκός ἐςι τȣ͂ Σατανᾶ· διὸ*

dit ad Syriam, deferat litteras meas, quas fecero ad vos. — Epistolas sane Ignatii, quae transmissae sunt nobis (so muss es heissen, nicht vobis, s. Schliemann, Clementinen S. 418) ab eo, et alias quantascunque apud nos habuimus, transmisimus vobis, secundum quod mandastis: quae sunt subjectae huic epistolae: ex quibus magnus erit vobis profectus. Continent enim fidem, patientiam, et omnem aedificationem ad dominum nostrum pertinentem.

1) Vgl. Francke, Trajan. S. 261.

2) *Ματαιολογία* — eine sehr häufige Bezeichnung der Gnosis im Munde der Kirchenväter; so 1 Tim. 1, 6: *ἐξετράπησαν εἰς ματαιολογίαν.* Hegesipp. ap. Eus. H. E. IV, 22: *ἡ ἐκκλησία οὔπω ἐφθαρτο ἀκοαῖς ματαίαις.*

ἀπολιπόντες τὴν ματαιότητα τῶν πολλῶν καὶ τὰς ψευδοδιδασκαλίας ἐπὶ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθέντα λόγον ἐπιςρέψωμεν (Cap. 7). In der gezeichneten Irrlehre ist die Gnosis um so weniger zu verkennen, als der Ausdruck *ἔτος πρωτότοκός ἐςι τȣ̃ Σατανᾶ* eine offenbare Anspielung auf die bekannte Antwort ist, die Polycarp während seiner Anwesenheit in Rom dem grüssenden Marcion gegeben haben soll [1]). Aber man merke wohl: diese Antwort wurde vierzig Jahre später [2]) gegeben, als unser Brief geschrieben seyn will. Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts konnte allerdings von einer *πλάνη καὶ ματαιότης τῶν πολλῶν*, konnte von der Gnosis als einer weitverbreiteten Zeitrichtung die Rede seyn, aber nicht ums Jahr 115, nicht zu einer Zeit, in welcher es nachweislich noch gar keine Gnosis gab. Dieser grobe Anachronismus ist gegen die Authentie des Briefs entscheidend, wenn auch nicht der Umstand, dass unser Brief eine Reihe neutestamentlicher Schriften kennt und benützt, die selbst schon ihrem Ursprung nach ins zweite Jahrhundert hinabzurücken sind, z. B. die Apostelgeschichte, den ersten petrinischen, den Philipper- Epheser- und ersten Timotheusbrief — im Zusammenhange der vorliegenden Untersuchung und ihrer Ergebnisse die gewichtigsten Bedenklichkeiten gegen seine Authentie erwecken müsste [3]).

1) Iren. adv. haer. III, 3. Eus. H. E. IV, 14: *καὶ αὐτὸς ὁ Πολύκαρπος Μαρκίωνί ποτε εἰς ὄψιν αὐτῷ ἐλθόντι καὶ φήσαντι· ἐπιγίνωσκε ἡμᾶς, ἀπεκρίθη· ἐπιγινώσκω τὸν πρωτότοκον τȣ̃ σατανᾶ.*

2) Polycarps Reise nach Rom fällt zwischen die Jahre 155 u. 160.

3) Nicht weniger störend ist für apologetische Historiker, welche die Aechtheit der einen oder andern Schrift nicht opfern wollen, der Umstand, dass unser Brief die johanneischen Schriften, jedenfalls das johanneische Evangelium noch nicht kennt oder wenigstens nicht benützt, während doch Polycarp ein persönlicher Schüler des Johannes gewesen seyn soll. Es zeugt auch dieser Umstand für den occidentalischen Ursprung des Briefs.

Die geschichtliche Stellung und Abzweckung des polycarp'schen Briefs lässt sich nach diesen Vorbemerkungen kurz umschreiben, da er in beiden Beziehungen fast ganz mit den Pastoralbriefen zusammenfällt.

Was zuerst seinen dogmatischen Standpunkt anlangt, so ist dieser, wie bei den paulinischen Hirtenbriefen, der paulinisch-vermittelnde: zu der paulinischen *πίςις* wird noch die petrinische *ἐλπὶς* und die johanneische *ἀγάπη* hinzugefügt und so entsteht die combinirte Formel: *ἡ πίςις, ἐπακολεθέσης τῆς ἐλπίδος, προαγέσης τῆς ἀγάπης* [1]. Dass sich der Verfasser mit dieser Formel auf die Seite der paulinischen Richtung stellen will, beweisen die vorausgeschickten Huldigungen für die *σοφία τȣ̃ μακαρίȣ καὶ ἐνδόξȣ Παύλȣ*: wie sehr aber in jener Zeit des dogmatischen Syncretismus der Sinn für das ächt und eigentlich Paulinische erstorben war, zeigt der übrige, an paulinischen Citaten zwar reiche, an paulinischen Ideen aber arme, fast ausschliesslich im Gebiet eines trockenen Moralisirens sich bewegende Brief.

Unter den moralischen Ermahnungen und Warnungen, die er enthält, ist nur die Warnung vor dem Reichthum, vor der *φυλαργυρία* bemerkenswerth. Sie ist, wie sich von selbst versteht, ganz unverfänglich, aber sie kehrt in einem Brief von 14 Capiteln siebenmal wieder [2], ein Umstand, der uns wohl berechtigt, sie ebenso, wie die entsprechende Stelle

1) Cap. 3: — *δυνήσεσθε οἰκοδομεῖσθαι εἰς τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίςιν, ἥτις ἐςὶ μήτηρ πάντων ὑμῶν, ἐπακολεθέσης τῆς ἐλπίδος, προαγέσης τῆς ἀγάπης, τῆς εἰς θεὸν καὶ Χριςὸν καὶ εἰς τὸν πλησίον.*

2) Cap. 2: *ἀπεχόμενοι πάσης ἀδικίας, πλεονεξίας, φιλαργυρίας.* Ebendaselbst: *μακάριοι οἱ πτωχοί.* 4: *ἀρχὴ δὲ πάντων χαλεπῶν φιλαργυρία· εἰδότες ȣ̃ν, ὅτι οὐδὲν εἰςηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον, ἀλλ' οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι ἔχομεν κτλ.* Ebendaselbst: *μακρὰν ὄντες — φιλαργυρίας.* 5: *ὁμοίως διάκονοι ἄμεμπτοι — ἀφιλάργυροι.* 6: *οἱ πρεσβύτεροι — μακρὰν ὄντες πάσης φιλαργυρίας.* 11: moneo vos, ut abstineatis ab avaritia.

1 Tim. VI, 6 ff. 17 f. für eine ebionitische Reminiscenz anzusehen. Auch sonst ist unser Brief von ebionitischen Reminiscenzen nicht frei [1]).

Neben der paulinisch - vermittelnden Tendenz ist als charakteristischer Zug unseres Briefs **zweitens** hervorzuheben seine Einschärfung der kirchlichen Rechtgläubigkeit, sein eifriges mit der Polemik gegen Häretiker sich verbindendes Dringen auf treue Festhaltung der Kirchenlehre. *Ἀπολιπόντες τὰς ψευδοδιδασκαλίας ἐπὶ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθέντα λόγον ἐπιστρέψωμεν* Cap. 7. Inwiefern beides, die Polemik gegen Häretiker und die Einschärfung der kirchlichen Orthodoxie innerlich zusammenhängt, und wie diese Versuche, die Einheit in der Lehre, ein festes katholisches Dogma herzustellen, sich zur Verwirklichung der katholischen Kirche verhalten, ist schon oben aus Veranlassung der Pastoralbriefe erörtert worden.

Drittens legt unser Brief auf die hierarchische Organisation der Kirche, durch welche jene angestrebte dogmatische Einheit aufrecht erhalten und gesichert werden sollte, das höchste Gewicht. Er ermahnt die Gläubigen, den Presbytern und Diakonen zu gehorchen *ὡς θεῷ καὶ Χριστῷ* (Cap. 5). Auch in dieser Beziehung stellt er sich ganz den Pastoralbriefen zur Seite, als Vorbote der siegenden und zur Herrschaft gelangenden Katholicität.

Die äussere Veranlassung zur Abfassung und Unterschiebung unseres Briefs war vielleicht Polycarps Besuch in Rom, dessen hauptsächlichster Zweck gewesen zu seyn scheint, mit dem römischen Bischof gemeinsame Maasregeln gegen die gnostischen Häresen zu verabreden [2]). Bei diesem Be-

1) Vgl. z. B. Cap. 5: *ἐὰν τῷ κυρίῳ εὐαρεστήσωμεν ἐν τῷ νῦν αἰῶνι, ἀποληψόμεθα καὶ τὸν μέλλοντα.* 9: *ὁ γὰρ τὸν νῦν ἠγάπησαν αἰῶνα.*

2) So Rettberg, in Illgens Zeitschr. für hist. Theol. 1832, II, 115.

suche kamen aber zugleich Differenzen zur Sprache, die mit dem Gegensatz des paulinischen und judaisirenden Christenthums zusammenhiengen. Es ist möglich, dass sich die irenische, paulinisch-vermittelnde Tendenz unseres Briefs auf diese Differenzen bezieht.

III. Die ignatianischen Briefe.

Der Schlussstein des nachapostolischen Zeitalters von paulinischer Seite sind die ignatianischen Briefe. Sie sind die letzte reifste Frucht aller jener Entwicklungen des paulinischen Gedankens, die wir im Vorstehenden schrittweise verfolgt haben, die centrale Zusammenfassung alles dessen, was im damaligen Zeitbewusstseyn als Ahnung und Drang einer neuen Zukunft gegeben war. Sie sind, wie das früheste geschichtliche Zeugniss für die Existenz des Namens ἐκκλησία καθολική (Ep. ad Smyrn. 8), so das eigentliche dogmatische Programm des Katholicismus, dessen bedingende und vermittelnde Factoren in ihnen bereits mit einer für jene Zeit bewundernswürdigen Vollständigkeit und Folgerichtigkeit dargelegt sind.

Auf die Frage nach ihrer Aechtheit kann hier nicht weiter eingegangen werden. Von den Protestanten der Reformationszeit und andern Kritikern des 16. und 17. Jahrhunderts, z. B. den Magdeburger Centurien, Calvin, Chemnitz, Faustus Socin, Casaubonus, Salmasius, Basnage, Blondel, Dallaeus [1]), theilweise in antihierarchischem

Irenäus gibt den Zweck der Reise nicht näher an, und sagt nur (ap. Eus. H. E. IV, 14): ὃς ἐπὶ Ἀνικήτε ἐπιδημήσας τῇ Ῥώμῃ πολλὲς ἀπὸ τῶν προειρημένων αἱρετικῶν (nämlich Valentinianer und Marcioniten) ἐπέστρεψεν εἰς τὴν ἐκκλησίαν τε̃ Θεε̃.

1) Bekanntlich die Hauptschrift gegen die Aechtheit: Joh. Dalläus,

Interesse, angefochten und angezweifelt [1]) sind sie von neueren protestantischen Gelehrten, theilweise im entgegengesetzten Interesse vertheidigt und gepriesen worden. Allein, um von allem Andern abzusehen, so spricht einestheils die äussere Unwahrscheinlichkeit eines Briefwechsels, wie der vorliegende unter den gegebenen Umständen gewesen seyn müsste, anderntheils die absolute psychologische Unwahrscheinlichkeit des Inhalts dieser Briefe [2]) so laut gegen ihre Aechtheit, dass man auf untergeordnete Punkte, z. B. ihre offenbare Rücksichtsnahme auf den spätern Gnosticismus [3]), gar nicht einmal grosses Gewicht zu legen nöthig hat. Wenn neuere Gelehrte, z. B. Neander, um wenigstens einen ächten Kern zu retten, zur Annahme von Interpolationen ihre Zuflucht nehmen, so ist diess ein haltungsloser Ausweg. „Die ignatianischen Briefe" sagt Neander [4]) „enthalten allerdings Stellen, die wenigstens den Charakter des Alterthums durchaus an sich tragen. Diess sind besonders die gegen den Judaismus und gegen den Doketismus gerichteten Stellen; aber auch die zuverlässigere kürzere Recension ist sehr stark interpolirt. Wie der Bericht über den Märtyrertod des Ignatius sehr verdächtig ist, so tragen auch die Briefe, welche die Richtigkeit dieser verdächtigen Sage voraussetzen, durchaus nicht das Gepräge einer bestimmten Eigenthümlichkeit und

quae sub Dionysii Areop. et Ignatii Antioch. nominibus circumferuntur, Genf 1666.

1) Die Zweifel und Einwendungen der genannten Gelehrten sind allerdings zum grössern Theile gegen die anfangs allein bekannte längere Recension gerichtet, treffen aber mittelbar auch die später entdeckte kürzere, die wir, beiläufig gesagt, als die ursprüngliche ohne Weiteres voraussetzen.

2) Beide Momente hat Baur gegen Rothe erschöpfend dargelegt, Ursprung des Episcopats S. 149 ff. Aehnlich Neander, K.G. I, 1, 327 f. Wogegen Hefele, Patr. Apost. S. XXXIX ff.

3) Vgl. in dieser Beziehung Baur a. a. O. S. 176 f.

4) K.G. I, 2, 1140. Aehnlich Krabbe, über den Ursprung der apost. Constitut. S. 263. Schliemann, Clementinen S. 421.

eines Mannes aus dieser Zeit, eines Mannes, der seine letzten Worte den Gemeinden zuruft. Eine hierarchische Absichtlichkeit ist nicht zu verkennen.“ Allein sämmtliche Briefe sind aus Einem Guss, und bewegen sich ausschliesslich nur um Eine Idee, die Idee des Episcopats: alles Hierarchische in ihnen streichen, um den ächten Kern daraus loszuschälen, hiesse gar nichts mehr übrig lassen. Eine je systematischere, durchgeführtere und durchsichtigere Tendenzschrift sie sind, um so weniger kann von heterogenen Bestandtheilen in ihnen die Rede seyn, um so weniger kann ihr eigentliches Thema und der Grundgedanke, der sie durch und durch beseelt, für eine spätere nachträgliche Einschaltung angesehen werden [1].

Wir haben oben die ignatianischen Briefe das Programm der werdenden Katholicität genannt. Wir müssen diese Bezeichnung näher dahin erläutern. Die Verwirklichung der katholischen Kirche war das Ergebniss der Vereinigung der paulinischen und petrinischen Parthei: sie hat die paulinische Idee der Universalität und die petrinische Idee der Einheit, der Uniformität zur Voraussetzung. Die Combination beider Prinzipien zuerst in folgerichtiger und allseitiger Weise vollzogen zu haben, ist die Bedeutung der ignatianischen Briefe. Wir betrachten sie nach beiden Seiten.

Zu den Grundsätzen des paulinischen Christenthums bekennt sich der Verfasser unserer Briefe gleich im ersten derselben, in dem an die ephesinische Gemeinde, sehr augenfällig durch die Art und Weise, in der er dem Urheber desselben persönlich huldigt. In Paulus will er sein nächstes Vorbild erkennen: *Παύλȣ τȣ̃ ἁγιασμένȣ, τȣ̃ μεμαρτυρημένȣ, ἀξιομακαρίϛȣ γένοιτό μοι ὑπὸ τὰ ἴχνη εὑρεθῆναι, ὅτ᾽ ἂν θεȣ̃ ἐπιτύχω* (c. 12). Ebenso hat er den Apostel Paulus vor Augen, wenn er sich so oft einen *δεδεμένος*, *κατάκριτος*, einen *ἔσχατος*,

1) Vgl. in dieser Beziehung auch Rothe, Anfänge der Kirche S. 723 f.

ja sogar ein ἔκτρωμα nennt. Ueberhaupt sind es unter den neutestamentlichen Schriften (das Hebräerevangelium abgerechnet) fast ausschliesslich die paulinischen Briefe, die er gebraucht und citirt. Dabei hebt er jedoch am paulinischen Christenthum hauptsächlich diejenige Seite hervor, die zur Idee einer katholischen Kirche in der nächsten Beziehung stand, den paulinischen Gegensatz gegen das Judenthum und jüdische Christenthum. Zu einer selbstständigen innerlich geschlossenen christlichen Kirche konnte es natürlich nur dann kommen, wenn auch prinzipiell die Autonomie des Christenthums, die Unabhängigkeit des Χριστιανισμὸς vom Ἰεδαϊσμὸς zur allgemeinen Anerkennung gelangt war. Diess war aber zu jener Zeit noch nicht der Fall. Selbst die clementinischen Homilieen, so bereitwillig sie die frühern particularistischen Ansprüche des Judenchristenthums haben fallen lassen, so entschieden sie sich bereits zum Grundsatz der christlichen Universalität bekennen, halten prinzipiell wenigstens die wesentliche Identität des Judenthums und Christenthums und mit ihr die fortdauernde Gültigkeit des mosaischen Gesetzes immer noch fest. Und doch musste jedem tiefer Blickenden einleuchten, dass jenes Ziel, auf das auch die clementinischen Homilieen hinsteuern, die Constituirung einer festen, gegliederten, monarchischen Kirche, die zugleich eine katholische wäre, nur durch völlige Losreissung des Christenthums vom Judenthum erreicht werden könne. War das Christenthum nur Fortsetzung des Judenthums, waren die bekehrten Heiden eigentlich nur Proselyten des Judenthums, mussten die Christen fortwährend in den ungläubigen Juden Bekenner einer und derselben Religion, Glaubensgenossen sehen, — unvermeidliche Folgerungen vom Standpunkt der Clementinen aus —, so war auch die christliche Kirche nur ein Zweig der jüdischen Synagoge, so war der Begriff der Katholicität, die Idee eines monarchisch-abgestuften, centralen Kirchenregiments ein illusorisches, bo-

denloses Phantasiebild. Diese Einsicht ist es, die der Verfasser unserer Briefe von seinem paulinischen Standpunkte im Interesse der Hierarchie zuerst ausgesprochen und geltend gemacht hat. Der eine Hauptfactor der Katholicität, der paulinische Grundsatz des christlichen Universalismus war allerdings, wie gesagt, bereits nicht mehr zu erkämpfen: er war von allen Seiten zugegeben, und so setzt ihn auch der Verfasser unserer Briefe ohne weitere Beweisführung oder Polemik als einen zugestandenen voraus [1]). Um so nöthiger war es dagegen, die Hauptprämisse jener paulinischen Idee, die Autonomie des Christenthums und sein negatives Verhältniss zum Judenthum fester zu begründen und zu allgemeinerer Anerkennung zu bringen. Diesen Zweck verfolgt die antijudaistische Polemik unserer Briefe. Sie sucht jene Vermischung und Verwechslung des Christlichen mit dem Jüdischen, die auch um die Mitte des zweiten Jahrhunderts noch in weiteren Kreisen geherrscht haben muss, die fortdauernde Beobachtung des mosaischen Ritualgesetzes, kurz, alles dasjenige, was in unsern Briefen unter dem Namen Ἰȣδαϊσμὸς zusammengefasst wird, als Verläugnung des Christennamens, als Lossagung von Gott und der christlichen Gnade, mindestens als unbegreiflichen Selbstwiderspruch darzustellen und dagegen die Selbstständigkeit und Neuheit (*καινότης* Ep. ad Magn. 9) des *Χριςιανισμὸς* nachdrücklich hervorzuheben und einzuschärfen. *Ἐι μέχρι νῦν* — sagt der Brief an die Magnesier Cap. 8. — *κατὰ Ἰȣδαϊσμὸν ζῶμεν, ὁμολογȣ̃μεν, χάριν μὴ εἰληφέναι.* Und weiterhin (Cap. 10): *διὰ τȣ̃το μαθηταὶ αὐτοῦ γενόμενοι, μάθωμεν κατὰ Χριςιανισμὸν ζῆν· ὃς γὰρ ἄλλῳ ὀνόματι καλεῖται πλέον τȣ́τȣ, ȣ̓κ ἔςι τȣ̃ θεȣ̃.*

1) Z. B. ad Smyrn. 1: *ἵνα ἄρῃ (ὁ Χριςὸς) σύσσημον εἰς τȣ̀ς αἰῶνας, διὰ τῆς ἀναςάσεως, εἰς τȣ̀ς ἁγίȣς καὶ πιςοὺς αὐτοῦ, εἴτε ἐν Ἰȣδαίοις, εἴτε ἐν ἔθνεσιν, ἐν ἑνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ.*

Den Ἰȣδαϊσμὸς sofort mit einem alten und verdorbenen Sauerteige vergleichend fährt er fort: ὑπέρθεσθε ȣ̓̃ν τὴν κακὴν ζύμην τὴν παλαιωθεῖσαν καὶ ἐνοξίσασαν, καὶ μεταβάλεσθε εἰς νέαν ζύμην, ὅ ἐςιν Ἰησȣ̃ς Χριςός· ἁλίσθητε ἐν αὐτῷ, ἵνα μὴ διαφθαρῇ τις ἐν ὑμῖν. Ἄτοπόν ἐςιν, — mit dieser runden und schlagenden Erklärung schliesst die Polemik unseres Briefs — Χριςὸν Ἰησοῦν καλεῖν, καὶ Ἰȣδαΐζειν· ὁ γὰρ Χριςιανισμὸς οὐκ εἰς Ἰȣδαϊσμὸν ἐπίςευσεν, ἀλλὰ Ἰȣδαϊσμὸς εἰς Χριςιανισμόν. Auch der Brief an die Philadelphener enthält die gleiche Polemik. Ἐάν τις Ἰȣδαϊσμὸν ἑρμηνεύῃ ὑμῖν — heisst es in demselben Cap. 6. — μὴ ἀκούετε αὐτοῦ· ἄμεινον γάρ ἐςι παρὰ ἀνδρὸς περιτομὴν ἔχοντος Χριςιανισμὸν ἀκȣ́ειν, ἢ παρὰ ἀκροβύςου Ἰȣδαϊσμόν. Mit dieser Opposition gegen den Ἰȣδαϊσμὸς will der Verfasser unserer Briefe keineswegs das A. T. selbst in seiner Dignität angreifen: er erkennt namentlich die Propheten des A. T.'s vollkommen an (Ep. ad Smyrn. c. 7), und empfiehlt sie der Liebe und Achtung der Gemeinden (Ep. ad Philad. 5): aber nur darum, weil sie eigentlich dem Christenthum, nicht dem Judenthum angehören, weil sie im Voraus schon Christen waren, weil sie an Christus geglaubt, auf ihn geharrt, nach seinem Geiste gelebt haben (ὅτι κατὰ Χριςὸν Ἰησȣ̃ν ἔζησαν Ep. ad Magn. 8, καὶ εἰς αὐτὸν ἤλπισαν καὶ αὐτὸν ἀνέμειναν, ἐν ᾧ καὶ πιςεύσαντες ἐσώθησαν, ἐν ἑνότητι Ἰησοῦ Χριςοῦ ὄντες ἀξιαγαπητοὶ καὶ ἀξιοθαύμαςοι ἅγιοι Ep. ad Philad. 5). So schickt also unser Verfasser als prinzipielle Grundlegung zur Katholicität eine dogmatische Auseinandersetzung über das theils positive, theils negative Verhältniss des Christlichen zum Jüdischen voraus, und wenn er hiebei das Negative und Gegensätzliche dieses Verhältnisses allerdings stärker betont, so hatte diess seinen Grund in der noch immer nicht völlig überwundenen Herrschaft, die der Judaismus in der Kirche noch ausübte, und die erst gebrochen werden musste, wenn die Idee der Katholicität sammt allen ihren Consequenzen ins Leben eingeführt und zur herrschenden Macht erhoben wer-

den wollte. Darum wollen auch unsere Briefe, um die Autonomie des Christenthums und seine prinzipielle Unterschiedenheit vom Judenthum recht bestimmt zu fixiren, keinen andern Namen für dasselbe gelten lassen, als *Χριςιανοὶ, Χριςιανισμός*. Das Christenthum der clementinischen Homilieen war im Wesentlichen noch Mosaismus: nach ihnen war die *διδασκαλία Μωϋσέως* und die *διδασκαλία Ἰησοῦ* eine und dieselbe: wer an den Einen von beiden glaubt, glaubt eben damit auch an den Andern [1]). Im bestimmtesten Gegensatz gegen diese jüdische Identificirung beider Religionsformen dringen nun unsere Briefe auf die Anerkennung, dass Christus *ὁ μόνος διδάσκαλος* der Christen sey (Ep. ad Magn. c. 9), dass der Glaube an ihn das *Ἰουδαΐζειν* von selbst ausschliesse (c. 10.), dass mithin der *Ἰουδαϊσμὸς* und der *Χριςιανισμὸς* wesentlich unterschiedene, genau auseinanderzuhaltende Lebenskreise und Glaubensformen seyen. Der Name *Χριςιανοὶ*, der bis zu jener Zeit nur als eine im Munde der Gegner gebräuchliche Benennung vorkommt [2]), in unsern Briefen dagegen wiederholt als ein von den Christen selbst angenommener mit Vorliebe gebraucht wird, hat daher im Zusammenhang ihres Systems und ihrer Grundsätze eben die Bedeutung, die *καινότης* des Christenthums und seine Unabhängigkeit vom Judenthum auch im Sprachgebrauch bestimmter festzustellen und dem kirchlichen Gemeinbewusstseyn näher zu legen [3]).

1) Hom. VIII, 6.

2) Ap. Gesch. XXVI, 28. Tac. Ann. XV, 44. 1 Petr. IV, 16. Ep. Eccl. Smyrn. de mart. Polyc. ap. Eus. H. E. IV, 15.

3) Baur, Ursprung des Episcopats S. 182. Baur bemerkt ebendaselbst, dass aus demselben Grunde auch der paulinisch gesinnte Verfasser der Apostelgeschichte den Ursprung des Namens *Χριςιανοὶ* nach Antiochien, den ersten Mittelpunkt des vom Judenthum sich entfesselnden Christenthums verlege (XI, 26). Nach dem Obigen sicher eine anachronistische Zurückdatirung, da die fragliche Bezeichnung bis ins zweite Jahrhundert ein in

Von jetzt an mehr und mehr in den allgemeinen Sprachgebrauch übergehend zeugt er überhaupt für den steigenden Einfluss des paulinischen Elements und die überhandnehmende Opposition gegen das bis auf jene Zeit immer noch vorwiegende Judenthum.

Denn, um auch bei dieser Gelegenheit wieder unsern alten Satz über den Ebionitismus des nachapostolischen Zeitalters festzustellen, wie wäre die antijudaistische Polemik unserer Briefe ohne diese Voraussetzung erklärlich? Wie wäre es denkbar, dass sie sich wiederholt über den trübenden und verstörenden Einfluss des *Ἰȣδαϊσμὸς*, über das fortdauernde *σαββατίζειν* (Ep. ad Magn. c. 9.), über die in manchen Kreisen noch herrschende Ueberschätzung des A. T.'s [1]) beklagen müssten, wenn die paulinischen Ansichten so frühzeitig und so entschieden, als man gewöhnlich annimmt, in der Kirche durchgedrungen wären? Also noch am Schluss des nachapostolischen Zeitalters gab es Jüdisches innerhalb der Kirche zu bekämpfen, also selbst damals noch, am Vorabend des siegenden Katholicismus, waren die judaistischen Vorurtheile in manchen Gemeindekreisen so

übelwollendem Sinne gebrauchter Abname gewesen zu seyn scheint. Selbst bei den Apologeten noch hat der Name *Χριϛιανοὶ* katachrestische Bedeutung.

1) Ep. ad Philad. c. 8: *ἤκȣσά τινων λεγόντων, ὅτι ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχαίοις* (= im A. T.) *εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ȣ̓ πιϛεύω· καὶ λέγοντός μȣ αὐτοῖς, ὅτι γέγραπται· ἀπεκρίθησάν μοι, ὅτι πρόκειται· ἐμοὶ δὲ ἀρχαῖά ἐϛιν Ἰησȣ̃ς Χριϛός κτλ.* Ich stimme in der Erklärung dieser Stelle mit Schliemann, Clementinen S. 440 überein. In allen Fällen, wie auch das räthselhafte *πρόκειται* verstanden werden möge, waren die Gegner des Ignatius solche, die der evangelischen Geschichte und christlichen Lehre nur in soweit Glauben schenken wollten, als sie dieselbe im A. T. vorher verkündigt oder vorgetragen fanden. Auch nach der oben angeführten Stelle Ep. ad Magn. 8 scheinen die von Ignatius bestrittenen Judaisten sich vorzugsweise auf die alttestamentlichen Propheten berufen zu haben.

mächtig, dass sie sich selbst geborener Heiden bemächtigten [1]). Die längere Recension unserer Briefe nennt in einer der Parallelstellen (Philad. 6.) geradezu die ebionitische Härese als Gegenstand der Polemik: die kürzere kennt diesen Namen noch nicht: der Judaismus war noch nicht als Härese aus der Kirche ausgeschieden, sondern musste erst kämpfend daraus verdrängt werden.

Diess ist die eine Seite unserer Briefe, die paulinische, antijüdische: wir wenden uns zur andern, zur petrinischen, hierarchischen. Einheit in Lehre und Verfassung ist in dieser Beziehung ihr erster und letzter Gedanke, ihr Ziel, ihr Losungswort, ihre Seele.

Einheit in der Lehre. Obwohl auf paulinischer Grundlage ruhend verfolgen unsere Briefe im Ganzen doch eine vermittelnde Tendenz [2]). Sie halten bei der Aufstellung ihrer dogmatischen Formeln unverkennbar den Gesichtspunkt der richtigen Mitte fest, indem sie ihre lehrhaften Behauptungen und Aussprüche durchgehends so zu fassen suchen, dass sie so viel möglich nach allen Seiten hin der Anerkennung gewiss wären, und die Ansichten möglichst Vieler in sich vereinigten. Nicht zufällig ist es daher, dass sie das Dogmatische überhaupt gegenüber vom kirchlich-Politischen in den Hintergrund treten lassen; bemüht, nur Sicheres, nur Solches zu geben, was im dogmatischen Zeitbewusstseyn feststünde, waren sie mit ihrer Auswahl natürlich auf Weniges beschränkt,

1) Ep. ad Philad. 6: *ἐὰν δέ τις Ἰȣδαϊσμὸν ἑρμηνεύῃ ὑμῖν, μὴ ἀκȣ́ετε αὐτȣ̃, ἄμεινον γάρ ἐϛι· παρὰ ἀνδρὸς περιτομὴν ἔχοντος Χριϛιανισμὸν ἀκȣ́ειν, ἢ παρὰ ἀκροβύϛȣ Ἰȣδαϊσμόν· ἐὰν δὲ ἀμφότεροι περὶ Ἰησοῦ Χριϛοῦ μὴ λαλῶσιν κτλ.*

2) Daher auch Ep. ad Rom. c. 4: *Πέτρος καὶ Παῦλος, οἱ ἀπόϛολοι.* Nach Ep. ad Eph. c. 12 hat sich zwar unser Verfasser zunächst den Paulus zum Vorbild genommen, doch aber steht Petrus, wie gewöhnlich, wenn beide Apostel zusammengenannt werden, voran.

und eher auf die Polemik gegen Häretiker als auf eine thetische Entwicklung ihrer dogmatischen Meinungen angewiesen. In Demjenigen dagegen, was sie wirklich in positiver Weise lehrhaft aussagen, ist, wie gesagt, die gleiche centralisirende Tendenz, das gleiche Streben nach Einheit, wie in ihren kirchlich-politischen Ansichten, nicht zu verkennen. Gleich ihr oberster dogmatischer Grundbegriff, in welchem sie das gesammte Christenthum culminiren lassen, der Begriff der ἀγάπη, muss unter diesen Gesichtspunkt gestellt werden. Zur dogmatischen Unionsformel für Pauliner und Petriner schien sich kein Begriff besser zu eignen, als dieser. Innerlicher, als die ἔργα, practischer, als die πίστις, erschien die ἀγάπη, wie sie in unsern Briefen in johanneischem Sinne gefasst wird, ganz als jenes Mittlere zwischen beiden Gegensätzen, das man im Interesse einer dogmatischen Union suchte. Sie berührt sich mit der πίστις, indem sie Stimmung, innerer Zustand, Gemüthsverfassung —, mit den ἔργα, indem sie Prinzip und Grund der Activität, der Entäusserung, des sittlichen Handelns ist: sie vereinigt somit die entgegengesetzten Prinzipien in einer das Wesentliche von beiden versöhnenden Mitte. Aus diesem Grunde stellen unsere Briefe auch ausdrücklich die ἀγάπη als das Höhere und Wesentlichere über die πίστις (Ep. ad Magn. c. 1: ταῖς ἐκκλησίαις — ἕνωσιν εὔχομαι — πίστεως, καὶ ἀγάπης, ἧς οὐδὲν προκέκριται; auch Ep. ad Ephes. c. 14), wenn sie gleich an andern Stellen beide wieder coordiniren (Ep. ad Smyrn. c. 6: τὸ γὰρ ὅλον ἐστὶ πίστις καὶ ἀγάπη, ὧν οὐδὲν προκέκριται, dazu die ff. Stellen), oder die combinirte Formel πίστις καὶ ἀγάπη gebrauchen (Ep. ad Eph. c. 1: ὄνομα, ὃ κέκτησθε — κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ τῷ σωτῆρι ἡμῶν. c. 20: ἐν τῇ Ἰησοῦ Χριστοῦ πίστει, καὶ ἐν τῇ αὐτοῦ ἀγάπῃ. ad Magn. c. 6: ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ. c. 13: ἵνα — κατευοδωθῆτε — πίστει καὶ ἀγάπῃ. ad Philad. c. 11: εἰς Χριστὸν ἐλπίζουσι σαρκὶ, ψυχῇ, πνεύματι, πίστει, ἀγάπῃ, ὁμονοίᾳ. ad Smyrn. c. 13: ἣν εὔχομαι

ἑδρᾶσθαι πίςει καὶ ἀγάπῃ σαρκικῇ τε καὶ πνευματικῇ), oder auch das gegenseitige Verhältniss beider Begriffe, ihre gleich wesentliche Bedeutung und Zusammengehörigkeit in eigenthümlichen Bestimmungen festzustellen suchen. Man vergleiche in letzterer Beziehung folgende Stellen: Ep. ad Eph. c. 9: λίθοι ἐςὲ ναȣ̃ πατρὸς, ἡτοιμασμένοι εἰς οἰκοδομὴν Θεȣ̃ πατρὸς, ἀναφερόμενοι εἰς τὰ ὕψη διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριςοῦ, ὅ ἐςιν ςαυρὸς, σχοινίῳ χρώμενοι τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ· ἡ δὲ πίςις ὑμῶν ἀναγωγεὺς ὑμῶν, ἡ δὲ ἀγάπη ὁδὸς ἡ ἀναφέρȣσα εἰς Θεόν. c. 14; τελείως ἔχετε εἰς Ἰησȣ̃ν Χριςὸν τὴν πίςιν καὶ τὴν ἀγάπην, ἥτις ἐςὶν ἀρχὴ ζωῆς καὶ τέλος· ἀρχὴ μὲν πίςις, τέλος δὲ ἀγάπη· τὰ δὲ δύο ἐν ἑνότητι γενόμενα Θεȣ̃ ἐςιν· τὰ δὲ ἄλλα πάντα εἰς καλοκἀγαθίαν ἀκόλȣθά ἐςιν· ȣ̓δεὶς πίςιν ἐπαγγελλόμενος ἁμαρτάνει, ȣ̓δὲ ἀγάπην κεκτημένος μισεῖ. ad Trall. c. 8: ἀνακτίσασθε ἑαυτοὺς ἐν πίςει, ὅ ἐςι σὰρξ τȣ̃ κυρίȣ, καὶ ἐν ἀγάπῃ, ὅ ἐςιν αἷμα Ἰησοῦ Χριςοῦ. ad Polyc. 6: τὸ βάπτισμα ὑμῶν μενέτω ὡς ὅπλα· ἡ πίςις, ὡς περικεφαλαία· ἡ ἀγάπη ὡς δόρυ· ἡ ὑπομονὴ ὡς πανοπλία. Auch sonst charakterisiren sich unsere Briefe als eine eigenthümliche Combination des Paulinischen und Johanneischen (man vergleiche in dieser Hinsicht namentlich Stellen wie Ep. ad Eph. c. 15: πάντα ποιῶμεν ὡς τοῦ κυρίου ἐν ἡμῖν κατοικοῦντος, ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοὶ, καὶ αὐτὸς ᾖ ἐν ἡμῖν Θεὸς ἡμῶν), obschon klar ist, dass sie das johanneische Evangelium und die johanneischen Briefe noch nicht kennen, wie sie denn auch nirgends nachweislichen Gebrauch von ihnen machen. Beide Schriftwerke, die Briefe, die den Namen des Ignatius, und die Schriften, die den Namen des Johannes tragen, scheinen unabhängig von einander entstanden zu seyn [1]), beide die Schlusssteine, jene der römi-

1) Die vermeintlich johanneischen Citate, die man in den ignatianischen Briefen hat finden wollen, sind zugestandenermassen höchst unsicher. Sollte jedoch die Stelle ad Philad. c. 7: εἰ γὰρ καὶ κατὰ σάρκα μέ τινες ἠθέλησαν πλανῆσαι, ἀλλὰ τὸ πνεῦ-

schen, diese der kleinasiatischen vorkatholischen Entwicklungsperiode.

Das eben geschilderte Bestreben unserer Briefe, einen festen Kern dogmatischer Begriffe und Sätze zu geben, τὰ δόγματα τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποςόλων, wie sie die Kirchenlehre bezeichnen (Ep. ad Magn. c. 13), möglichst genau und sicher zu umschreiben, und so auch von dieser Seite das Ideal der kirchlichen ἑνότης seiner Verwirklichung entgegenzufördern, hat seine negative Ergänzung in ihrer Polemik gegen die Häretiker. Die ignatianischen Briefe bilden auch hierin eine Parallele zu den paulinischen Hirtenbriefen. Auch in ihnen ist die Warnung vor den αἱρέσεις (Ep. ad Eph. c. 6. 7) den ἑτεροδοξίαι (Ep. ad. Magn. c. 8. ad Smyrn. c. 6) den κακαὶ διδαχαὶ (Ep. ad Eph. c. 9. 16. ad Philad. c. 2) und ihrem verführerischen tödtlichen Gift (Ep. ad Trall. c. 6. 11. ad Philad. c. 3) ein stehender Artikel. Auch in ihnen sind die bestrittenen Häretiker unverkennbar als Gnostiker (Ep. ad Magn. c. 8: λόγος ἀΐδιος, ἐκ ἀπὸ σιγῆς προελθὼν — eine offenbare Anspielung auf die valentinianische Sige), näher als Doketen (vgl. besonders Ep. ad Trall. c. 9. 10, ad Smyrn. 2.), als Läugner der σὰρξ Christi (Ep. ad Smyrn. c. 5) gezeichnet. Auch in ihnen wird die Gnosis sammt den sie charakterisirenden μυθεύματα als Erzeugniss des Ἰεδαϊσμὸς behandelt (Ep. ad Magn. c. 8). Auch in ihnen werden die bestrittenen Gnostiker, analog der Beschreibung der Pastoralbriefe, als schlechte, unsittliche und verderbliche Menschen überhaupt, als ἄνθρωποι πράσσοντες ἀνάξια θεῦ, als κύνες λυσσῶντες, λαθροδήκται (Ep. ad Eph. c. 7), als λύκοι, ἡδονῇ κακῇ

μα ἐ πλανᾶται ἀπὸ θεῦ ὄν. Οἶδεν γὰρ πόθεν ἔρχεται καὶ πῦ ὑπάγει καὶ τὰ κρυπτὰ ἐλέγχει in directem Zusammenhang stehen mit dem Johanneischen ἀλλ' οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ πῦ ὑπάγει (III, 8), so wäre die johanneische Stelle, als die widersprechende, die jüngere, und die ignatianische, als die berücksichtigte, die ältere.

αἰχμαλωτίζοντες τὺς θεοδρόμυς (Ep. ad Philad. c. 2), als *θηρία ἀνθρωπόμορφα*, deren Begegnung man vermeiden müsse (Ep. ad Smyrn. c. 4) geschildert. Wenn wir endlich bei den Pastoralbriefen gefunden haben, dass sie trotz ihrer prinzipiellen Polemik gegen die Gnosis sich doch den Einflüssen dieser eigenthümlichen Erscheinung — der damaligen Zeitphilosophie — nicht völlig haben entziehen können, so tritt uns die gleiche Wahrnehmung auch bei den ignatianischen Briefen entgegen, die ebenfalls, bei all' ihrem Widerwillen gegen das Häretische des Gnosticismus, mannigfache Anklänge an gnostische Ideen vernehmen lassen [1]). Auf eine bestimmtere Widerlegung des Häretischen im Gnosticismus wird jedoch in unsern Briefen ebensowenig, als in den paulinischen Hirtenbriefen näher eingegangen. Von ihrem Standpunkt aus sind die Urheber und Anhänger der gnostischen Systeme schon durch die einfache Thatsache genügend widerlegt, dass sie die *ἑνότης* und *ὁμόνοια* der Kirche stören und zerspalten, d. h. Häretiker sind.

Also Einheit im Glauben — *μία προσευχὴ, μία δέησις, εἷς νῦς, μία ἐλπίς. Εἷς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστὸς, ὗ ἄμεινον ὐδέν ἐστι· πάντες ὖν ὡς εἰς ἕνα ναὸν συντρέχετε θεοῦ, ὡς ἐπὶ ἓν θυσιαστήριον, ὡς ἐπὶ ἕνα Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα καὶ εἰς ἕνα ὄντα καὶ χωρήσαντα* (Ep. ad Magn. c. 7).

Wie im Dogmatischen, so ist auch im kirchlich-Politischen die Einheit der Kirche und ihrer Glieder (*ἕνωσις* Ep. ad Magn. c. 1. ad Philad. 7. ad Polyc. 1, *ἑνότης* ad Eph. c. 4. ad Philad. c. 3, *ὁμόνοια* ad Eph. 4. ad Magn. 6, *συμφωνία* ad Eph. 4, *εἰρήνη* ad Eph. 13.) der Wahlspruch unseres Verfassers [2]). So ernstlich als auf Einheit der Lehre, dringt er

1) Die Stellen bei Baur, Ursprung des Episcopats S. 176.

2) Wie sehr die Idee der *ἕνωσις* die ganze damalige Epoche durchdrang, beweisen auch die Briefe des gleichzeitigen korinthischen Bischofs Dionysius (das Nähere bei Eusebius H. E. IV, 23), die Rothe (Anfänge S. 485) mit den ignatianischen Briefen mit

auf Einheit der Verfassung. So angelegentlich, als vor den *αἱρέσεις* und den *κακοδιδασκαλίαι*, warnt er vor den *σχίσματα καὶ μερισμοί*. *Φεύγετε τὸν μερισμὸν καὶ τὰς κακοδιδασκαλίας*, heisst es Ep. ad Philad. 2 und 3, *εἰ γάρ τις σχίζοντι ἀκολουθεῖ, βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομεῖ*, und wiederum: *τὴν ἕνωσιν ἀγαπᾶτε, τοὺς μερισμοὺς φεύγετε* (a. a. O. c. 7), und an einer dritten Stelle: *τοὺς μερισμοὺς φεύγετε, ὡς ἀρχὴν κακῶν* (Ep. ad Smyrn. c. 7.). Denn, wie der Brief an Polycarp sagt: *τῆς ἑνότητος οὐδὲν ἄμεινον* (Ep. ad Polyc. c. 1). Um diese Einheit der Kirche zu bewahren und zu erhalten, um allen Spaltungen, allem Partheitreiben und Sectenwesen vorzubeugen, wird in erster Reihe der Gehorsam gegen Bischof und Presbyterium eingeschärft (Ep. ad Eph. c. 2. 4. 5. 20. ad Magn. 3. 13. ad Trall. 2. ad Philad. 3. 7. ad Smyrn. 8. 9. ad Polyc. 6).

Wir sind hiemit bei der unsere Briefe beherrschenden und beseelenden Idee, der Idee des Episcopats angekommen [1].

Recht in Parallele stellt. Einen unter denselben, den Brief an die Lacedämonier nennt Eusebius (a. a. O.) *ὀρθοδοξίας κατηχητικόν, εἰρήνης τε καὶ ἑνώσεως ὑποθετικόν.*

1) Rothe, Anfänge S. 445 f.: Es ziehen sich durch alle Briefe des Ignatius unverkennbar als Hauptthema drei Grundgedanken hindurch: der eine die Warnung vor der von Seiten der Häretiker drohenden Gefahr der Verführung, — der andere die Ermahnung zur Einigkeit und zur Bewahrung der kirchlichen Einheit, zum strengen Festhalten an ihr — der dritte endlich die dringende Aufforderung zum engsten Sichanschliessen an den Bischof und die mit ihm unzertrennlich verbundenen Presbytern, zur gewissenhaftesten Unterwerfung unter seine Auctorität. Diese drei Materien, welche den Grundstoff der ignatianischen Briefe bilden, ziehen sich durch sie nicht alle drei in völlig gleichem Maase hin, sondern das Maas ihres Vorwiegens ist in einem der Ordnung, in welcher wir sie aufgezählt haben, entgegengesetzten Verhältniss ein steigendes. Kist, über den Urspr. der bischöffl. Gewalt, Illgen's Zeitschr. II, 2, S. 68 f.: dieses Dringen auf die Unterwerfung Aller unter die Gewalt eines Einzigen kommt in diesen Briefen nicht blos vor, sondern macht in der That den Hauptinhalt aller aus.

Der Episcopat, die kirchliche Monarchie ist es, in welchem nach der Darstellung unserer Briefe jene kirchliche ἑνότης, die ihnen als Aufgabe und practisches Ideal vorschwebt, ihren entsprechendsten Ausdruck und ihre vollkommenste Darstellung findet. Der Episcopat ist unserem Verfasser beides zugleich, höchstes Mittel und höchster Zweck: höchstes Mittel, um die Einheit und Reinheit der Kirche in Verfassung und Lehre dauernd aufrecht zu erhalten, um in dieser Hinsicht den Häresen, in jener den Spaltungen und Partheiungen einen abwehrenden Damm, einen starken Gegendruck entgegenzusetzen; höchster Zweck, als Repräsentation und Verkörperung der kirchlichen Einheit, als dasjenige Institut, in welchem die Kirche selbst ihre concrete Existenz, ihr tiefstes Selbstbewusstseyn hat, in welchem die kirchliche Allgegenwart Christi auf sinnlich wahrnehmbare Weise gegeben ist. In letzterer Beziehung ist besonders die Stelle ad Trall. c. 3 zu beachten. Hier heisst es: *ὁμοίως πάντες ἐντρεπέσθωσαν τȣ̀ς διακόνȣς ὡς Ἰησοῦν Χριςὸν, ὡς καὶ τὸν ἐπίσκοπον, ὄντα υἱὸν τοῦ πατρός· τȣ̀ς δὲ πρεςβυτέρȣς ὡς συνέδριον Θεοῦ καὶ ὡς σύνδεσμον ἀποςόλων. Χωρὶς τȣ́των ἐκκλησία ȣ̓ καλεῖται.* Wo also kein Bischof ist, da ist nach der Anschauung unsers Verfassers auch keine Kirche: die räumlich vereinigte Masse der Gläubigen ist nur Aggregat, nicht Kirche, nicht ein in sich selbst organisches und integrirendes Glied der organischen äussern Kirchengemeinschaft:

Sie sind augenscheinlich in der Absicht geschrieben, diese Empfehlung recht ernstlich ans Herz zu legen. Denn obgleich die Warnung vor Irrthümern, welche bei den kleinasiatischen Gemeinden (?) sich einzuschleichen drohten, in diesen Briefen ebenfalls im Vordergrunde steht: so bleibt es doch immer die Ermahnung, Einem Bischofe gehorsam zu seyn, worauf diese Warnung hinausläuft. Was der Verfasser in diesen Briefen auch anführen oder entwickeln, wozu er ermahnen, was er empfehlen, tadeln oder loben mag, immer kommt er auf diese Eine Empfehlung zurück.

zum beseelten organischen Ganzen wird sie erst durch den Bischof, der ihr Haupt ist [1]).

Darum werden auch vom Verfasser unserer Briefe Amt, Würde und Befugnisse des Bischofs ins glänzendste Licht gestellt und mit den leuchtendsten Farben ausgemalt. Der Bischof ist Stellvertreter und Bevollmächtigter Christi, und daher anzusehen, wie der Herr selbst (τὸν ἐπίσκοπον ὡς αὐτὸν τὸν κύριον δεῖ προςβλέπειν Ep. ad Eph. c. 6). Der vorsitzende Bischof vertritt die Stelle Gottes, die Presbyter die Stelle der Apostel (Ep. ad Magn. c. 6). Man muss darum dem Bischof gehorchen, wie Jesus Christus dem Vater gehorchte, und den Presbytern als den Aposteln (Ep. ad Smyrn. c. 8). Wer Gott und Christo angehört, ist mit dem Bischof (Ep. ad Philad. c. 3). Wer den Bischof ehrt, wird von Gott geehrt (Ep. ad Smyrn. 9). Wer dem Bischof gehorcht, lebt im Geiste Jesu Christi (φαίνεταί μοι ȣ̓ κατὰ ἀνθρώπινον ζῶν, ἀλλὰ κατὰ Ἰησοῦν Χριςόν Ep. ad Trall. c. 2). Wer hinter dem Rücken des Bischofs etwas thut, der ist nicht rein in seinem Gewissen und dient dem Teufel (Ep. ad Trall. 7, ad Smyrn. 9). Wer den Bischof täuscht, täuscht den unsichtbaren Gott (Ep. ad Magn. 3).

Die vorstehende Entwicklung der ignatianischen Ideen über den Episcopat hat uns von selbst an die clementinischen Homilieen erinnern müssen [2]). Beide Schriften, in ihrer dogmatischen Tendenz sich so bestimmt entgegengesetzt, indem die Briefe in eben dem Maase paulinisch sind, in welchem die Homilieen petrinisch, — treffen nichts desto weniger in dem Dringen auf eine monarchische Verfassung der Kirche, in der Empfehlung des Episcopats als eines göttlich eingesetzten Instituts zusammen. Man sieht, welche Bedeutung

1) Rothe, Anfänge S. 466.

2) Eine Zusammenstellung der clementinischen Ideen vom Episcopat bei Rothe, Anfänge S. 489 ff.

das hierarchische Element im Bewusstseyn der Zeit gewonnen haben musste, wenn es bereits zum Vereinigungspunkt für die entgegengesetzten Richtungen der Pauliner und Petriner dienen konnte. Sofern es sich jedoch näher darum handelt, welcher von beiden Schriften, ob unsern Briefen oder den Homilieen des Clemens die Priorität zuzuerkennen sey, so ist der Umstand, dass die hierarchischen Ideen ursprünglich dem Judaismus angehören und auf jüdischem Boden erwachsen sind, zu Gunsten der Homilieen, mit deren ganzem Standpunkt und Gedankensystem sie innerlich zusammenhängen, entscheidend. Jedenfalls ist jene Combination von Paulinischem und Hierarchischem, wie sie in unsern Briefen versucht wird, secundär, weil sie eigentlich eine Combination von heterogenen Elementen ist; ja wir dürfen, je bestimmter sie neben der hierarchischen besonders die antijüdische Tendenz hervortreten lassen, um so weniger zweifeln, dass sie auf eine ausdrückliche und directe Antithese angelegt sind gegen das am stärksten in den Homilieen documentirte Bestreben der petrinischen, judaistischen Richtung sich als herrschende Macht der werdenden katholischen Kirche zu constituiren. „Als im Laufe der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts" — in dieser Weise hat Baur das pragmatische Verhältniss beider Schriften und die geschichtlichen Bedingungen ihrer Entstehung festgestellt [1]) — „die petrinische Parthei in demselben Grade, in welchem sie die Bedeutung des Episcopats zu heben suchte, auch den Einfluss des Judaismus verstärkte, und Rom gleichsam zu einem zweiten Jerusalem machen zu wollen schien, da mochte ein, von der Idee des reinen paulinischen Christenthums ebensosehr als von der Idee des Episcopats begeisterter Pauliner auf Antiochien, den ersten Sitz des paulinischen Christenthums, wo die Christen zuerst im Unterschied von den Juden

1) Ursprung des Episcopats S. 183 f.

Χριστιανοὶ genannt worden seyn sollten, zurückblicken, um den vielleicht schon damals im Ruhme des Märtyrerthums glänzenden Bischof Ignatius dem schon als Träger der petrinischen Traditionen geltenden Clemens gegenüberzustellen, und in den Banden seiner Gefangenschaft, seiner Reise aus dem Orient in den Occident, unter Begleitung römischer Soldaten, und in seinem römischen Märtyrertod, für die Zwecke um deren Erreichung es jetzt zu thun war, das Bild des Apostels Paulus aufs Neue vor die Seele zu rufen". Die so entschiedene Reaction gegen den Judaismus, die kurz nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts in der römischen Gemeinde ausbrach, ist auch gewiss nicht ohne allen Zusammenhang mit unsern Briefen, und die letztern können nur entweder als Ankündigung des bevorstehenden, oder als Symptom des schon eingetretenen Umschwungs in jener Kirche angesehen werden. Denn die Victor'sche Epoche trägt genau den Charakter unserer Briefe: sie ist antijüdisch u n d hierarchisch.

Wir können hiernach —, wenn es erlaubt ist, geschichtliche Parallelen zu ziehen, die allerdings nur den Werth von Analogieen haben — die ignatianischen Briefe als das paulinische Gegenstück der petrinischen Homilieen des Clemens bezeichnen, in eben dem Sinne, in welchem wir sie oben als das römische Gegenstück des kleinasiatischen Evangeliums Johannis bezeichnet haben. Während nämlich die clementinischen Homilieen ihrer Tendenz nach hierarchisch und jüdisch sind, sind die ignatianischen Briefe hierarchisch und antijüdisch; und wenn hinwiederum der dogmatische Standpunkt es ist, den die letztern mit dem johanneischen Evangelium gemein haben, so treten doch beide Schriften darin wieder in bestimmten Gegensatz zu einander, dass das johanneische Evangelium in eben dem Maase antirömisch und antihierarchisch ist, in welchem die ignatianischen Briefe römisch-hierarchisch sind.

Uebrigens ist der eben bemerklich gemachte dogmatische

Gegensatz der clementinischen Homilieen und der ignatianischen Briefe auch auf ihre kirchlich-politischen Ansichten, so nahe sich diese in der Hauptsache berühren, nicht ohne Einfluss geblieben. Bei aller Entschiedenheit, mit welcher beide Verfasser auf eine feste, monarchisch-gegliederte Kirchenverfassung dringen, ist der Eine doch auch darin mehr Pauliner, dass er die Universalität der Kirche stärker betont — der Ausdruck *καθολικὴ ἐκκλησία* findet sich bekanntlich nur in unsern Briefen, Ep. ad Smyrn. c. 8, in den Clementinen nicht —: der Andere darin mehr Petriner, dass er das Prinzip der kirchlichen Einheit und Centralisation consequenter durchführt, indem er nicht nur den Bischof noch bestimmter, als die ignatianischen Briefe thun, über die Presbyter und Diakonen stellt, sondern namentlich die Centraleinheit aller Particularkirchen auf persönliche Weise in einem *ἐπίσκοπος ἐπισκόπων*, einem Oberbischof repräsentirt werden lässt [1]), während den ignatianischen Briefen der Gedanke einer Unterordnung der Bischöfe unter einander gleichfalls noch fremd ist. Ueberhaupt ist die Idee der kirchlichen Einheit, von der beide Schriften in gleichem Maase getragen sind, doch verschieden in ihnen gefärbt, in der einen mehr jüdisch, in der andern mehr römisch. Der Verfasser der clementinischen Homilieen, wie er denn auch den Centralsitz der Kirche, den Mittelpunkt der gesammten Christenheit nach Jerusalem verlegt, und den bischöfflichen *θρόνος*, das christliche Lehramt als Fortsetzung der *καθέδρα Μωϋσέως* ansieht, ist in seinem Dringen auf Einheit und Organisation der Kirche mehr Jude: seine kirchlichen Anschauungen wurzeln mehr einestheils in der jüdischen Grundlehre von der göttlichen Monarchie, die er auch für die Verfassung der Kirche als maasgebend ansieht, anderntheils im alttestamentlichen Priesterbegriff, in der Vor-

1) Vgl. die den Homilieen voranstehenden Briefe des Petrus und Clemens an Jacobus. In den ignatianischen Briefen ist Christus der *ἐπίσκοπος πάντων*, ad Magn. c. 3.

stellung von einem specifischen klerikalischen Priesterthum: er betont daher auch den Gegensatz der Kleriker und Laien weit stärker und ausdrücklicher, als der Verfasser der ignatianischen Briefe, der wenigstens die Bezeichnungen κλῆρος und λαϊκοὶ nicht gebraucht, wenn er gleich in der Sache selbst die gleichen Gesichtspunkte theilt, da er die absolute Unterordnung unter den Bischof gleichfalls nachdrücklich einschärft; der Verfasser unserer Briefe dagegen ist in der Verfolgung der gleichen Grundsätze und Ideen mehr Römer: wie er selbst von sich sagt, ist er ein fürs Prinzip der Einheit organisirter, nur in der Einheit lebender Mensch, ein ἄνθρωπος εἰς ἕνωσιν κατηρτισμένος (Ep. ad Philad. c. 8): es ist nach Allem weit weniger der alttestamentliche Priesterbegriff, der seinem kirchlichen Ideal bestimmend und treibend zu Grunde liegt, als der römische Gedanke der politischen Centralisation [1], und darum ist es auch vor allen andern die Gemeinde der Welthauptstadt, der er (im vierten Briefe) seine Huldigungen und Glückwünsche darbringt; sie ist ihm dasselbe, was dem Verfasser der Homilieen das altheilige, theokratische Jerusalem. Auch hier wiederum erinnern die ignatianischen Briefe an die Victor'sche Periode, in der sichtbar mehr der römisch-ignatianische, als der jüdisch-clementinische Gesichtspunkt vorgewaltet hat.

Dass unsere Briefe in Rom entstanden sind, ergibt sich aus allem Bisherigen mit höchster Wahrscheinlichkeit. Die Durchsetzung des Episcopats und der monarchischen Kirchen-

1) Hieher gehört auch, dass unser Verfasser den staatlichen Organismus so wenig für ein Gott widerstrebendes Lebensgebiet ansieht, wie noch die Ebioniten der clementinischen Homilieen thun, dass er sogar die weltliche Obrigkeit in den Bereich des Christenthums ziehen will, vgl. Ep. ad Smyrn. c. 6: καὶ τὰ ἐπουράνια καὶ ἡ δόξα τῶν ἀγγέλων καὶ οἱ ἄρχοντες ὁρατοί τε καὶ ἀόρατοι, ἐὰν μὴ πιστεύωσιν εἰς τὸ αἷμα Χριστοῦ, κἀκείνοις κρίσις ἐστίν. Einem Tertullian freilich ist ein christlicher Kaiser noch ein sich selbst widersprechender Gedanke, Apolog. c. 21.

verfassung gehört der römischen Gemeinde an, ist ihre welthistorische That, und es ist darum auch gewiss nicht zufällig, dass gerade diese Gemeinde in unsern Briefen so besonders ausgezeichnet, und mit den überschwenglichsten Prädicaten überschüttet wird. Selbst die Sprache unserer Briefe verräth den römischen Ursprung: der Styl, die häufigen Asyndeta und der Gebrauch lateinischer und latinisirender (z. B. ἐξεμπλάριον Ep. ad Eph. c. 2. ad Smyrn. 12. ad Trall. 3, δεπόσιτα ad Polyc. 6, καλάνδαι sammt der römischen Zeitrechnung und den römischen Monatsnamen ad Rom. 10, λεόπαρδος ad Rom. 5, δεσέρτωρ und ἄκκεπτα ad Polyc. 6) Ausdrücke und Wendungen lassen nicht daran zweifeln.

D. Die Genesis der katholischen Kirche.

I. Die Momente der Katholicität und ihre Verwirklichung.

Wir haben im Vorstehenden die beiden Entwicklungsreihen des paulinischen und jüdischen Christenthums in ihren mannigfaltigen Gestaltungen und gegenseitigen Stellungen vor uns vorübergehen, und von der treibenden Kraft einer und derselben Idee, die sie beseelte, vorwärts gedrängt auf gemeinsamem Boden sich treffen sehen. Wir haben gefunden, dass dieser gemeinsame Boden die Katholicität, dass das Ergebniss jenes Vermittlungsprocesses zwischen beiden, in ihren Ausgangspunkten sich so entgegengesetzten Richtungen, die Bildung der katholischen Kirche war.

Der Begriff der katholischen Kirche hat hauptsächlich zwei Merkmale oder Eigenschaften, die ihn constituiren, das Merkmal der Einheit und das der Allgemeinheit. Jenes

hat zum Gefolge die Complexität, dieses hat zur Voraussetzung die Autonomie der Kirche. Sämmtliche vier Momente vertheilen sich nun zu gleichen Theilen an jene beiden Richtungen, aus deren Verschmelzung die katholische Kirche hervorgieng. Das Moment der Einheit sammt dem dazu gehörigen Moment der Complexität ist das Beibringen der Petriner, das ihm gegenüberstehende Moment der Allgemeinheit das Beibringen der Pauliner. Hatten die Petriner, wie die clementinischen Homilieen es bezeugen, sich nicht ungeneigt erwiesen, neben ihrem Prinzip der kirchlichen Einheit auch noch das andere, so lange bekämpfte Prinzip der Universalität anzuerkennen und zu seinem Rechte kommen zu lassen, hatten die Pauliner hinwiederum, wie man aus den ignatianischen Briefen ersieht, mit ihrem Prinzip der Autonomie und Universalität auch das gegnerische Prinzip der Einheit und Complexität zu combiniren gesucht, so ruht nun die katholische Kirche auf beiden Prinzipien gleichmässig, sie hat in gleicher Weise die Tendenz der schrankenlosesten Expansion, wie die Tendenz der straffsten Centralisation, sie ist ebenso katholisch, wie autokratisch-hierarchisch.

Dass das eine der beiden Hauptmomente der katholischen Kirche, das Moment der Allgemeinheit, paulinischen Ursprungs ist, bedarf keines weitern Beweises. Rothe [1]) bemerkt in gewisser Hinsicht mit Recht, der paulinische Begriff der Kirche sey die Wurzel gewesen, von der die folgende Entwicklung ausgegangen sey. Nur auf der Basis des paulinischen Vorstellungskreises, d. h. des Universalismus habe sich eine k a t h o l i s c h e, also antiparticularistische, gegen alle natürliche Unterschiede, wie die der Volksthümlichkeit, der Bildung, der bürgerlichen Stellung gleichgültige Gemeinschaft, mithin überhaupt eine wirkliche Kirche er-

1) Anfänge der Kirche S. 556.

bauen können. Wenn jedoch der genannte Gelehrte hieraus die weitere Behauptung ableitet, eben dieser Umstand sey ein Beweis, dass bei jener Verschmelzung der Pauliner und Petriner, deren Ergebniss die katholische Kirche gewesen sey, also bei dem Zustandekommen der letztern überhaupt die paulinischen Elemente das entschiedene Uebergewicht behauptet hätten, so kann diess nicht vollständig zugegeben werden. Der katholischen Kirche ist das Moment der einheitlichen Organisation eben so wesentlich, als dasjenige der Allgemeinheit, und nur das letztere Moment ist paulinischen Ursprungs. Ueber die concrete Weise des Daseyns der christlichen Gemeinschaft hat Paulus, wenn man seine grösseren, unzweifelhaft ächten Briefe zu Rathe zieht, noch keine bestimmteren Reflexionen angestellt. Unter welcher Verfassungsform das *σῶμα Χριϛȣ͂* zur äusseren Darstellung kommen sollte, ob unter aristokratischer oder demokratischer, in welcher Weise die verschiedenen Einzelgemeinden politisch organisirt und mit der Gesammtheit der Kirche in centrale Verbindung gesetzt werden sollten, diese Fragen und ihre Beantwortung scheint der Apostel völlig der geschichtlichen Entwicklung des Christenthums, der Entfaltung seines organisirenden Lebenstriebs überlassen zu haben, wie denn auch zu einer Zeit, in welcher die Kirche noch ganz in ihren Anfängen lag, in welcher sich vor den leidenschaftlichen Prinzipienkämpfen noch gar nichts zu festeren Gebilden hatte gestalten können, sehr wenig Veranlassung vorhanden war, den einzuführenden Verfassungsformen ein tieferes Nachdenken zu widmen, abgesehen davon, dass der in der ersten Zeit noch ungelockerte Zusammenhang der Christengemeinden mit der jüdischen Synagoge die Einführung solcher Formen weniger dringlich machte. Endlich haben auf die Ausbildung der katholischen Kirchenverfassung, namentlich auf die Einführung des Standesunterschieds zwischen Klerikern und Laien, vorzüglich alttestamentliche Begriffe bestimmend

eingewirkt; die christliche Kirchenverfassung sollte ein Nachbild des israelitischen Tempelcultus seyn, die mosaischen Gesetze über den Gottesdienst, namentlich über die Priesterschaft, sollten auch in der christlichen Kirche ihre Geltung haben [1]): die katholische Hierarchie ist somit jüdischen Ursprungs, beruhend auf einer Nichtunterscheidung und Vermischung der alttestamentlichen und neutestamentlichen Oekonomie — der Hauptgrund, der uns verbietet ihre Entstehung und Ausbildung der paulinischen Entwicklungsreihe zuzutheilen, und damit die Stiftung der katholischen Kirche vorzugsweise als Werk der Pauliner aufzufassen.

Das Specifische der katholischen Kirche, ihre einheitliche, hierarchische Organisation, die Idee eines eigenen Priesterstandes, der Gegensatz von Klerikern und Laien, die monarchische Gliederung des Klerus, und was damit zusammenhängt, ist hiernach petrinischen Ursprungs. Schon aus Veranlassung des Hirten des Hermas, der Hegesipp'schen Denkwürdigkeiten, der clementinischen Homilieen haben wir uns überzeugt, dass vorzüglich die petrinische Parthei es war, die auf die Einheit der Kirche, die ἕνωσις τῆς ἐκκλησίας, die unitas ecclesiae ihr Hauptaugenmerk gerichtet hatte: und dass dieselbe Parthei das System der Hierarchie am frühesten gezeitigt und die Idee des Episcopats zu ihren Consequenzen ausgebildet hat, haben uns gleichfalls zwei bedeutsame, aus dem Schoosse diesser Richtung hervorgegangene litterarische Erzeugnisse, die apostolischen Constitutionen und die clementinischen Homilieen gelehrt. Est ist darum auch gewiss

1) Besonders im Testament der zwölf Patriarchen, einer pseudepigraphischen Schrift ebionitischen Ursprungs, stossen wir auf die Idee eines besonderen christlichen Priesterthums, vgl. Nitzsch, de Test. duod. Patr. S. 19. Selbst das Hildebrandinische Prinzip der Unterordnung des Königthums unter das Priesterthum findet sich hier schon, Test. IV, 21.: ὡς ὑπερέχει οὐρανὸς τῆς γῆς, οὕτως ὑπερέχει θεοῦ ἱερατεία τῆς ἐπὶ γῆς βασιλείας.

nicht zufällig, dass sich an den entschiedensten Vertreter des Ebionitismus in der apostolischen Zeit, an Jacobus den Gerechten, das Institut des Episcopats in eigenthümlicher Weise geknüpft hat. Uebereinstimmend wird er von der spätern Tradition, von Hegesipp [1]), den clementinischen Homilieen [2]), den apostolischen Constitutionen [3]), den Recognitionen [4]), vom alexandrinischen Clemens [5]), von Eusebius [6]), um späterer Geschichtschreiber nicht zu gedenken [7]), als erster Bischof von Jerusalem bezeichnet. Selbst mehrere neutestamentliche Angaben lassen ihn schon in dieser Eigenschaft auftreten [8]). Als der erste Nachfolger Christi sitzt er wie dieser, dessen Bruder er ist, auf der Kathedra des Moses, von den Aposteln, wie von einem Presbytercollegium umgeben [9]); als Vorsteher der Urgemeinde ist er das Haupt und der persönliche Mittelpunkt aller andern Gemeinden, der Bischof der Bischöffe — in diesem Lichte als Urbischof und Oberbischof erscheint Jacobus besonders in den clementinischen Homilieen [10]), in diesem Heiligenscheine hat er in der Tradition fortgelebt, wie wir noch aus der Sage von seinem als

1) ap. Eus. H. E. II, 23: *διαδέχεται τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποςόλων ὁ ἀδελφὸς τȣ̃ κυρίȣ, Ἰάκωβος, ὁ ὀνομασθεὶς ὑπὸ πάντων δίκαιος.*

2) Vgl. die den Homilieen voranstehenden Briefe des Petrus und Clemens an Jacobus, Patr. Ap. I, 608. 611. Cotel., dazu Hom. XI, 35.

3) Lib. VI, 14. VII, 46. VIII, 35.

4) Lib. I, 43. 66. 68. 70. 72. 73.

5) ap. Eus. H. E. II, 1.

6) H. E. II, 1. 23. III, 5. VII, 19.

7) Die Stellen bei Du Valois zu Eus. H. E. VII, 19. und Rothe, Anfänge S. 264 ff.

8) Vgl. namentlich Baur, Ursprung des Episcopats S. 130 f. und Rothe, Anfänge S. 266.

9) Diess liegt besonders in den Worten Hegesipps (a. a. O.): *διαδέχεται τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποςόλων ὁ ἀδελφὸς τȣ̃ κυρίȣ κτλ.*

10) S. d. angef. St. St. und oben S. 177.

Reliquie aufbewahrten θρόνος ersehen [1]). Kann es nach allem diesem keinem Zweifel unterliegen, dass die Hierarchie ebionitischen Ursprungs ist, so ist nun weiter nicht zu übersehen, dass sie gerade zu denjenigen Elementen des Ebionitismus gehört, deren Ursprung aus dem Essäismus sich noch bestimmt nachweisen lässt [1]). Das autokratische Prinzip, das dem Institut des katholischen Episcopats so eigenthümlich ist, war auch das Prinzip des essäischen Ordensregiments, wie es überhaupt seiner Natur nach das Prinzip jeder geheimen Verbindung ist. Und zwar findet es sich bei den Essäern genau mit derselben specifischen Bestimmtheit, die es in der katholischen Kirche hat, dass nämlich die unbedingte autokratische Macht als eine wesentlich göttliche angesehen werden, eben desshalb auch in ihren Aeusserungen sich als liebevolle, sanftmüthige und demüthig dienende erweisen müsse. Nach Josephus [2]) mussten die Novizen der Essäer bei ihrer feierlichen Aufnahme in den Orden unter anderem auch eidlich geloben, *τὸ πιστὸν ἀεὶ παρέξειν πᾶσι, μάλιστα δὲ τοῖς κρατοῦσιν, οὐ γὰρ δίχα θεοῦ περιγίνεσθαί τινι τὸ ἄρχειν· καὶ ἂν αὐτὸς ἄρχῃ, μηδὲ πώποτε ἐξυβρίζειν εἰς τὴν ἐξουσίαν, μηδὲ ἐσθῆτι ἤ τινι πλείονι κόσμῳ τοὺς ὑποτεταγμένους ὑπερλαμπρύνεσθαι.* Die gleiche politische Grundanschauung charakterisirt auch die Vorstellung der Clementinen vom Episcopat, wie überhaupt die katholische Idee der Hierarchie, und so ist uns auch im vorliegenden Falle der Einfluss, den der essäische Corporationsgeist auf die Gestaltung des Organismus der katholischen Kirche ausgeübt hat, ein neuer Beweis dafür, dass das älteste Judenchristenthum überhaupt Ebionitismus, d. h. essäisches Judenchristenthum war. Besonders bemerkenswerth ist dabei namentlich die Wahrnehmung, die wir

1) Eus. H. E. VII, 19, dazu den Excurs von Heinichen, in seiner Ausg. des Eus. Bd. III, 412 f.

2) Vgl. zum folgenden Rothe, Anfänge S. 548.

3) De bello jud. II, 8, 7. Vol. V, 213 f. Ed. Lips.

hier wiederholt machen, dass sich die Durchdringung des Essäismus und Judenchristenthums besonders an den Namen des Jacobus — in einer freilich geschichtlich nicht mehr aufzuhellenden Weise — knüpft.

Aus einer Combination der petrinischen Centralisationstendenz mit der paulinischen Tendenz zur Universalität ist also, wie gesagt, Idee und Organismus der katholischen Kirche hervorgegangen. Was jene Combination, wie überhaupt die gegenseitige Annäherung beider Partheien und ihre Verschmelzung auf gemeinschaftlichen Grundlagen vorbereitet und herbeigeführt hat, ist im Verlaufe dieser Geschichtsdarstellung an den litterarischen Erzeugnissen beider Richtungen, die eben mit Beziehung hierauf zum grössten Theile den Charakter von Streit- und Friedensschriften haben, zu Tage gekommen. Neben den innern Motiven, die sich hier als treibende Mächte herausgestellt haben, sind jedoch noch einige äussere, durch die geschichtlichen Verhältnisse herbeigeführte Conjuncturen zu berühren, die in der vorstehenden mehr phänomenologischen Entwicklung noch keine angemessene Stellung haben finden können, die aber, da sie für die Genesis der katholischen Kirche nicht ohne Moment sind, an dieser Stelle nicht übergangen werden dürfen.

Zuerst ist hier als geschichtliches Moment der angegebenen Art der Bruch zwischen Juden und Christen zu nennen. Das älteste Christenthum wollte nichts seyn als das wahre messiasgläubige Judenthum. Die bekehrten Juden betrachteten sich noch fortwährend als Mitglieder der religiösen und politischen Gemeinschaft ihres Volks. Sie hielten nach wie vor zum jüdischen Gesetz, beobachteten die Feste und andere religiösen Gebräuche des Judenthums und waren insgesammt ζηλωταὶ τοῦ νόμου (Ap.Gesch. XXI, 20), wie die Apostel selbst es waren. Da sie sich somit selbst nicht ausser den Kreis der jüdischen theokratischen Gemeinschaft stellten, wurden sie auch von den Juden nicht als Bekenner einer fremden Reli-

gion, sondern nur als besondere jüdische Secte angesehen, ja einzelne durch ihre Frömmigkeit besonders ausgezeichnete Mitglieder ihres engern Kreises, wie Jacobus, der Bruder des Herrn, genossen bei den übrigen Juden die gleiche Verehrung, wie bei den Christen. Bei dieser schmalen, für den draussen Stehenden kaum bemerklichen Scheidelinie zwischen dem Judenthum und dem ältesten Christenthum darf uns auch gar nicht befremden, wenn wir die Christengemeinden je und je auf dem Punkte finden, wieder ganz ins Judenthum zurückzufallen — ein Zustand der Dinge, den z. B. der Hebräerbrief bei den Gemeinden der Ἑβϱαῖοι, an die er angeblich gerichtet ist, voraussetzt (VI, 4—6. X, 26—30). Ganz anders gestalteten sich jedoch die Verhältnisse, als die Heidenchristen das numeräre Uebergewicht, und ebendamit auch prinzipiell die Oberhand in der Kirche erlangten. Schon den römischen Judenchristen, die der Römerbrief in dieser Hinsicht zu beruhigen sucht, machte das durch die paulinische Heidenmission herbeigeführte Zuströmen der Heiden und der hiemit zusammenhängende Umschwung der religiösen Begriffe die grössten Besorgnisse; sie konnten nicht begreifen, *ὅτι ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην, κατέλαβε δικαιοσύνην, Ἰσϱαὴλ δὲ διώκων νόμον δικαιοσύνης εἰς νόμον δικαιοσύνης ȣ̓κ ἔφθασεν.* Die rasche Zunahme und innere Erstarkung der heidenchristlichen Parthei gerieth nun zwar nach des Heidenapostels Tode eine Zeit lang ins Stocken: wir haben nicht wenige geschichtliche Spuren dafür, dass sich auch die strenger judaistische Parthei selbst im Laufe des zweiten Jahrhunderts noch aus geborenen Heiden vergrösserte [1]),

1) Just. Dial. c. Tryph. c. 47. S. 143. Maur.: *τȣ̀ς δὲ πειθομένȣς αὐτοῖς ἐπὶ τὴν ἔννομον πολιτείαν* (d. h. diejenige Heidenchristen, die sich von den Judenchristen zur Gesetzesbeobachtung verleiten lassen – vgl. Neander, K.G. I, 2, 626) — — *σωθήσεσθαι ἴσως ὑπολαμβάνω.*

wie denn z. B. die clementinischen Homilieen einen Unterschied zwischen Heidenchristen und Judenchristen weder zugeben noch kennen, indem sie für beide die volle Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes behaupten. Doch aber war, wie es die Natur der Sache mit sich brachte, die vollständige Beobachtung des Ritualgesetzes bei geborenen Heiden in den meisten Fällen schwer durchzusetzen, und es ist bedeutsam, dass selbst die Clementinen, um nicht an der Maaslosigkeit ihrer Forderungen zu scheitern, wenigstens die Beschneidung stillschweigend fallen lassen. Damit war aber schon ein Riss zwischen Judenthum und Christenthum gemacht. Die Entfremdung zwischen beiden konnte nur noch steigen, als die jerusalemische Urgemeinde allmählig in den Hintergrund trat, und, was eben mit jenem antijüdischen Umschwung der Verhältnisse und Begriffe zusammenhieng, das heidnische Rom zum Mittelpunkt der Christenheit wurde. Es ist begreiflich, dass unter diesen Umständen nun auch die Juden ihrerseits sich mit steigender Feindseligkeit dem Christenthum entgegenstellten. Sie konnten in der neuen Religion unmöglich mehr, wie im Anfang, nur eine innerjüdische Secte sehen; besonders das Abkommen der Beschneidung unter den Christen musste ihnen ein entscheidender Beweis dafür seyn, dass die Bekenner Christi nicht Anhänger eines wahren Messias seyen; das Christenthum erschien ihnen jetzt wohl nur als ein durch verstümmelte Mittheilung an die Heiden profanirtes Judenthum, die Bekehrung zum erstern als Abfall vom letztern, und so begannen sie denn gegen das Ende des ersten Jahrhunderts die Judenchristen in den Synagogen zu verfluchen [1]). Damit war

1) Ueber die Verfluchungsformel und ihre Entstehungszeit ist besonders Vitringa, de synag. vet. S. 1047 ff. zu vergleichen, auch Rhenferd, dissertatio de fictis Judaeorum et Judaizantium haeresibus S. 112. Justin gedenkt dieser Verfluchungen häufig, Dial. c. Tryph. c. 16. 47. 96. 108. 117. 127. Im Allgemeinen

auch von Seiten der Juden der Riss vollendet. Diess zeigte sich bald in den um die Mitte des zweiten Jahrhunderts heftiger ausbrechenden Christenverfolgungen, in welchen die Juden eine besonders thätige Rolle spielten. Bei der Hinrichtung Polycarps z. B. waren sie ausserordentlich geschäftig, die wilden Leidenschaften des Pöbels anzufeuern [1] — ὡς ἔθος αὐτοῖς ἐστι, bemerkt die Gemeinde zu Smyrna in ihrem Bericht über Polycarps Märtyrertod [2]. Justin erzählt von jüdischen Abgesandten, welche von Jerusalem in alle Welt ausgegangen wären, um Christum und die Christen zu verläumden [3]. So völlig hatten sich also die Verhältnisse im Laufe der Zeit geändert: die vom sadducäischen Hohepriester Ananus herbeigeführte Hinrichtung des Jacobus hatte damals noch unter den frommen und eifrigen Juden allgemeine Missbilligung gefunden [4], und jetzt zeigten gerade die Glaubenseifrigsten unter den Letztern die grösste Verfolgungssucht gegen die Christen. Der Ausbruch der gegenseitigen Feindseligkeiten begann wohl in dem jüdischen Aufstand unter Barchochba, in welchem die Christen, weil sie sich der Sache der Aufständischen anzuschliessen geweigert hatten, zum erstenmal blutige Verfolgungen von Seiten der Juden zu er-

vgl. Hieronymus Comment. in Jesaj. Lib. II. Cap. V, 18. 19: Principes Judaeorum usque hodie perseverant in blasphemio, et ter per singulos dies in omnibus synagogis sub nomine Nazarenorum anathematizant vocabulum christianum. Anderes bei Semisch, Justin I, 28 f.

1) Ep. Eccl. Smyrn. ap. Eus. H. E. IV, 15: τούτου λεχθέντος ὑπὸ τοῦ κήρυκος, πᾶν τὸ πλῆθος ἐθνῶν τε καὶ Ἰουδαίων τῶν τὴν Σμύρναν κατοικούντων, ἀκατασχέτῳ θυμῷ καὶ μεγάλῃ φωνῇ ἐβόα κτλ..

2) a. a. O.: μάλιστα Ἰουδαίων προθύμως, ὡς ἔθος αὐτοῖς, εἰς τοῦτο ὑπουργούντων.

3) Dial. c. Tryph. c. 17 und 108 Tert. ad. nat. I, 14: credidit vulgus Judaeo; quod enim aliud genus seminarium est infamiae nostrae.

4) Joseph. Antiq. XX, 9, 1.

leiden hatten [1]). Schon diess musste die gegenseitige Erbitterung steigern. Und als nun die Juden nach einem harten verzweifelten Kampf unterlegen waren, musste wiederum den Judenchristen daran liegen, in der jetzt hereinbrechenden Verfolgung nicht mit den Juden zusammenbegriffen zu werden. Wenn die Nachricht des Chronikon Paschale [2]) gegründet ist, dass Aristo von Pella dem Kaiser Hadrian ums Jahr 134, also während oder unmittelbar nach dem Aufstand Barchochba's eine Apologie übergeben hat, so hat sich diese aller Wahrscheinlichkeit auf eben diese Verhältnisse bezogen und namentlich mit der Nachweisung des Unterschieds zwischen Christen und Juden beschäftigt. In die gleiche Zeit fällt nun auch ein übereinstimmendes Symptom dieser geistigen Bewegung — eine Reihe von Schriften, die sich in der Form von Streitunterredungen zwischen Juden und Christen eine prinzipielle Auseinandersetzung zwischen Judenthum und Christenthum zur Aufgabe gemacht haben, in welcher Beziehung z. B. der justinische Dialog mit Tryphon, Ariston's Unterredung zwischen dem Christen Jason und dem Juden Papiscus [3]) u. a. dgl. zu nennen ist. Es ist klar, dass Erörterungen dieser Art nur den Erfolg haben konnten, die Differenz beider Religionsformen immer mehr zum allgemeinen Bewusstseyn zu bringen, und an die Stelle der frühern Opposition zwischen Judenchristen und Heidenchristen die gemeinsame

1) Just. Mart. Apol. I, 31. S. 62. Maur.: *καὶ γὰρ ἐν τῷ νῦν γεγενημένῳ ἰȣδαϊκῷ πολέμῳ Βαρχοχίβας, ὁ τῶν Ἰȣδαίων ἀποςάσεως ἀρχηγέτης, Χριςιανȣ̀ς μόνȣς εἰς τιμωρίας δεινὰς, εἰ μὴ ἀρνοῖντο Ἰησȣ̃ν τὸν Χριςὸν καὶ βλασφημοῖεν, ἐκέλευσεν ἀπάγεσθαι.* Hieron. Catal. c. 21. — qua tempestate et Chochbas, dux judaicae factionis, Christianos variis suppliciis enecavit. Münter, der jüdische Krieg S. 55.

2) Ad Olymp. 228, 2.

3) Routh, reliq. sacr. I, 93. Grabe spicil. Patr. II, 127. Cave, hist. litt. I, 34. Lumper, hist. theol.-crit. I, 383 ff.

Opposition der Juden- und Heidenchristen gegen die ungläubigen Juden, nunmehr schlechtweg *οἱ Ἰουδαῖοι* genannt, zu setzen. In diesen Stand der Dinge greift nun auch die Apostelgeschichte, ungefähr gleichzeitig mit den angeführten Schriften verfasst, in eigenthümlicher Weise ein, indem sie tendenzmässig den Zweck verfolgt, den die Verschmelzung beider Partheien störenden Hass der Heidenchristen gegen das Judenthum und der Judenchristen gegen das Heidenthum über dem gemeinsamen Hass beider gegen die unglaubigen Juden, die den Apostel Paulus zum Gegenstand ihres unversöhnlichen Hasses gemacht haben, in Vergessenheit zu bringen [1]. Auch das johanneische Evangelium, in welchem die *Ἰουδαῖοι* und *Ἕλληνες* die gleiche Rolle spielen, wie in der Apostelgeschichte, nähert sich dieser Tendenz. Alle diese Umstände und Entwicklungen zusammengenommen mussten die Kluft zwischen Juden und Judenchristen vergrössern, die schon vorbereitete Lostrennung des Judenthums vom Christenthum und die Einsicht in die Autonomie des letztern befördern, die Judenchristen mehr und mehr auf die Seite der Heidenchristen hinüberdrängen, und damit die Annäherung und Verschmelzung beider Confessionen auf den Grundlagen einer katholischen Kirche erleichtern.

Aus dem Bisherigen wird sich bereits ergeben haben, inwiefern wir die Ansicht Rothe's, der dieses Ergebniss, die Vereinigung beider Partheien und die Gründung der katholischen Kirche, schon durch die Zerstörung Jerusalems herbeigeführt werden lässt, für historisch unbegründet erachten müssen. „Die Zerstörung Jerusalems, sagt Rothe [2], und die Vernichtung auch des letzten Schattens eines israelitischen Staats war unmittelbar zugleich der Untergang der theokratischen Gemeinschaft und des religiösen Instituts des A. T.'s,

1) Baur, Ursprung des Episcopats S. 142.
2) Anfänge S. 341 ff. 533 f.

vermöge der eigenthümlichen Natur dieses letztern, dessen Cultus wesentlich und ausschliesslich an den jerusalemischen Tempel geknüpft war. Mit Einem Male standen nun die Christengemeinden völlig selbstständig da: die geheiligten Bande waren zerrissen, durch welche sie mit der Anstalt des alten Bundes verschlungen waren. Hatte es bisher als eine Verletzung der Pietät, ja als ein Frevel erscheinen müssen, neben dem von Gottes eigener Hand aufgeführten theokratischen Bau eine neue Behausung seiner auserwählten Gemeinde, eine eigenthümlich christliche äussere Anstalt aufzurichten: so war nun diess Alles anders geworden. Nicht nur fiel jenes Bedenken völlig hinweg, gerade die Pietät gebot jetzt ausdrücklich heiligen Abscheu vor jedem Gedanken an einen noch fortzusetzenden Zusammenhang mit den übrig gebliebenen Trümmern der alttestamentlichen Institute. Die Gründung einer christlichen Kirche war jetzt das allernächste Bedürfniss, von mehr als einer Seite her. Nicht nur konnten die christlichen Gemeinden zur Sicherung ihrer äussern Existenz einer eigentlichen Kirche nicht mehr entbehren, sondern gleichzeitig war auch das innere religiöse Bedürfniss einer solchen zur vollen Reife gediehen. Eben mit ihrer vollständigen Losreissung von der jüdischen religiösen Genossenschaft mussten sie sich ja auch ihrer innern Gemeinschaft und Einheit unter einander als einer schlechthin specifischen und ausschliesslichen bewusst werden. Auch die Einigung der Pauliner und Petriner war jetzt leichter geworden. So wie nur einmal das Heiligthum des alten Bundes vernichtet im Staube lag, mussten sich auch die Judenchristen von ihrem Judenthum mehr losgelöst, und zu einer Vereinigung mit den Heidenchristen geneigter fühlen. Von nun an hatte überhaupt das Judenchristenthum seine Bedeutung verloren, und der paulinische Universalismus die Herrschaft erlangt.“ Diese Ansicht von der Zerstörung Jerusalems und den Folgen, die sie auf die innere Geschicke des Christenthums

ausgeübt haben soll, ermangelt ebensosehr der innern Wahrscheinlichkeit, als sie allen anderweitigen geschichtlichen Zeugnissen zuwiderläuft. Zuerst ist an sich nicht abzusehen, inwiefern jene Katastrophe den palästinensischen Judenchristen gerade die Autonomie des Christenthums und seine innere Unabhängigkeit vom Judenthum so plötzlich klar gemacht haben soll. Religiös betrachtet, konnte sie doch nur als Strafgericht über den hartnäckigen Unglauben der Juden erscheinen, und diess war auch nachweislich der hauptsächlichste Gesichtspunkt, unter welchem sie von den damaligen Christen betrachtet wurde [1]). Dann aber, und diess ist die Hauptsache, hatte die Zerstörung Jerusalems so wenig die vollständige Losreissung des Christenthums vom Judenthum und den Sieg der paulinischen Ansichten zur unmittelbaren Folge, dass die in die zerstörte Stadt zurückgekehrte Urgemeinde den bestimmtesten geschichtlichen Zeugnissen zufolge eben so eifrig als zuvor an der Beobachtung des mosaischen Gesetzes hielt, nur Beschnittene zu Bischöffen wählte, die Erinnerungen an Jacobus ganz in ebionitischem Sinne pflegte und ausmalte, kurz, bis zu den Zeiten Hadrians eben so jüdisch blieb, als zuvor [2]). Der Gegensatz der Petriner und Pauliner kann somit in jenem Ereigniss unmöglich seine Ausgleichung gefunden haben, vielmehr fällt seine eigentliche Entwicklung erst in die Zeit, in welcher er nach der Ansicht Rothe's bereits verschwunden gewesen seyn soll. Die Gültigkeit des mosaischen Gesetzes, die Verbindlichkeit der Beschneidung war eigentlich erst im zweiten Jahthundert die

1) Hegesipp schliesst seine Erzählung von der Ermordung des Jacobus, des treuen Zeugen für die Messianität Christi mit den Worten: *καὶ εὐθὺς Ὀυεσπασιανὸς πολιορκεῖ τὴν Ἰυδαίαν, αἰχμαλωτίσας αὐτὺς* (ap. Eus. H. E. II, 23). Ebenso Ep. Barnab. c. 4. Andere Stellen aus Justin, Tertullian und Eusebius bei Schliemann Clementinen S. 402. Anm. 64.

2) S. oben I, 94 f. 142 f. 343 f.

Frage des Tags. Soll also die Beilegung dieser und ähnlicher Controversen, soll der nun einmal unläugbare antijüdische Umschwung der christlichen Kirche, die Vereinigung der Petriner und Pauliner, das Zustandekommen der katholischen Kirche pragmatisch erklärt werden, so hat sich der Historiker nach ganz andern geschichtlichen Motiven umzusehen, als diejenigen sind, die Rothe hiefür untergestellt hat.

Ein sicherer chronologischer Anhaltspunkt in der Bildungsgeschichte der katholischen Kirche ist der ums Jahr 140 geschriebene justin'sche Dialog mit Tryphon, nicht nur, weil er vom Begriff und Namen einer katholischen Kirche gleichfalls noch nichts weiss, sondern namentlich, weil er von den kirchlichen Zuständen dieser Zeit eine Schilderung gibt, aus der wir genügend abnehmen können, wie flüssig damals alle Verhältnisse, wie mannigfaltig die dogmatischen Ansichten, wie schwankend die Grundsätze noch waren. Weit gefehlt, dass schon eine einige, geschlossene, hierarchisch centralisirte, durch ein gemeinsames Dogma verbundene Kirche bestanden hätte, handelt es sich vielmehr, wie man aus der justin'schen Darstellung klar erkennt, noch um die Herstellung gegenseitiger Verträglichkeit zwischen den verschiedenen Partheien; weit gefehlt, dass die Verschmelzung der Heidenchristen und Judenchristen zu Einem Ganzen, zu Einer Kirche in Aussicht stünde oder gar schon im Werke wäre, ist man noch nicht einmal so weit gekommen, dass sich beide Partheien gegenseitig anerkennen und einander die Rechte christlicher Bruderschaft zugestehen: von der Durchsetzung einförmiger Grundsätze, einer vollständigen kirchlichen ἕνωσις ist noch gar nicht die Rede. Einige Stellen aus dem angeführten Gespräch [1]) mögen zum Belege dienen. „Tryphon: wird wohl Einer, der an die Messianität Christi glaubt, aber dabei das mosaische Gesetz, Sabbathfeier, Be-

1) c. 47 f. S. 142 ff. Maur.

schneidung, die levitischen Reinigkeitsgesetze beobachtet, selig? Justin: Ja, wie ich wenigstens glaube, wofern er nur die gläubigen Heiden nicht gleichfalls dazu zwingt und ihnen im entgegengesetzten Fall die Seligkeit abspricht. Tryphon: du sagst „wie ich wenigstens glaube“: wahrscheinlich, weil es auch Solche gibt, welche jenen gesetzeseifrigen Judenchristen die Seligkeit nicht zugestehen? Justin: es gibt Solche, die dieselben keiner Art der brüderlichen Gemeinschaft, nicht einmal des Umgangs würdigen; womit aber ich meinerseits nicht einverstanden bin. Wenn diese Judenchristen nur die Gesetzesbeobachtung mit lebendigem Vertrauen auf Christus verbinden, und mit den anders denkenden Christen umzugehen sich nicht weigern, noch ihnen, wie gesagt, Sabbathfeier, Beschneidung und dergl. aufnöthigen, so glaube ich, dass man ihnen die Rechte christlicher Bruderschaft zugestehen muss. Nur diejenigen Judenchristen, welche die gläubigen Heiden durchaus zur Haltung des mosaischen Gesetzes zwingen, und ohne diese Bedingung keine Gemeinschaft mit ihnen haben wollen, erkenne auch ich nicht an. Von denjenigen Heidenchristen dagegen, die sich von diesen strengeren Judenchristen zur Beobachtung des mosaischen Gesetzes verleiten lassen, aber dabei am Bekenntnisse Christi festhalten, glaube ich, dass sie vielleicht seelig werden“. Man sieht aus dieser Stelle, der noch mehrere ähnliche beigefügt werden könnten, klar genug, wie unorganisch die kirchlichen Verhältnisse, wie verschieden die Abstufungen und Schattirungen der Partheien zu jener Zeit noch waren. Die Richtungen der Heidenchristen und der Judenchristen standen sich sichtbar noch völlig fremd gegenüber, und ihre Vereinigung zu Einem Ganzen, auf die z. B. der Epheserbrief so angelegentlich dringt, die von den ignatianischen Briefen so nachdrücklich geforderte Herstellung kirchlicher Einheit und Gleichförmigkeit unter Ausstossung des Ἰουδαϊσμὸς und des σαββατίζειν — alle diese Grundsätze und Forderungen, wenn

sie irgend ihre Wurzeln in den bestehenden Verhältnissen hatten, können in keinem Fall jünger seyn, als der angeführte justinische Dialog. Ja, sofern jene Union der getrennten Confessionen auf heidenchristlichen Grundlagen vor sich gieng, nnter Verzichtleistung der Judenchristen aufs mosaische Gesetz, muss sie um ein bedeutendes später angesetzt werden: es muss inzwischen, was wir schon oben durch andere geschichtliche Merkmale bestätigt gefunden haben, eine solche Erstarkung der heidenchristlichen Parthei eingetreten seyn, dass den Judenchristen nichts übrig blieb, als sich den Heidenchristen ohne weitere Bedingungen anzuschliessen.

Ein zweites geschichtliches Motiv für das Zustandekommen der katholischen Kirche war die Entstehung und Ausbreitung von Häresen. Die Gnosis hatte reissend um sich gegriffen, begann die Ordnung und den Frieden in den Gemeinden zu verstören, und drohte, die Kirche in eine Unzahl von Secten aufzulösen. Unter diesen Umständen musste den bisher im Kampfe begriffenen Partheien der Petriner und Pauliner ihre gegenseitige Differenz um so unerheblicher erscheinen, je grösser der Gegensatz war, in dem sie sich beide zusammen gegen die Gnosis, dieses neue in die Kirche einbrechende Heidenthum befanden: sie reichten sich die Hände, um dem gemeinsamen Feind desto kräftigeren Widerstand entgegensetzen zu können. Es galt, die Einheit der Kirche zu retten. Als das wirksamste Mittel hiezu erschien eine möglichst centralisirte Verfassung der Kirche, kurz das Episcopalsystem. Demokratische Verfassungen begünstigen das Aufkommen von Factionen, monarchische erschweren es. Man knüpfte also, um die decentralisirenden und zersetzenden Tendenzen der herrschenden Irrlehre niederzuhalten, die Einheit und den innern Zusammenhang der Kirche an das monarchische Institut des Episcopats, das somit seinen ursprünglichen Motiven nach als kirchlicher Gegendruck gegen die steigende Verbreitung der Häresen, als die instinktmässige

Zusammenraffung des Gemeingeists und Einheitssinns der Kirche anzusehen ist. An den Episcopat, d. h. an die bischöffliche Succession (*διαδοχὴ*) knüpfte man sofort die kirchliche Tradition (*παράδοσις*), an die Tradition die Kirchenlehre [1]), und der Kirchenlehre gab man zur festen, unverrückbaren Unterlage eine Reihe schriftlicher Urkunden, einen neutestamentlichen Kanon, den man eben jetzt zu veranstalten begann. Man sieht hier, wie wesentlich die Genesis der katholischen Kirche, sammt allen ihr zu Grunde liegenden Begriffen, Grundsätzen und Institutionen mit dem Kampfe gegen die Gnosis zusammenhieng.

Der zuletzt berührte Punkt, die Gründung eines neutestamentlichen Kanons, verdient noch einige erläuternde Bemerkungen. Bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts finden wir keine Spur eines Neuen Testaments im spätern Sinne des Worts. Das A. T. war immer noch die einzige heilige Schrift der Christen; es schien alles Wesentliche des Christenthums zu enthalten, und zu den Zwecken der Apologetik wie der Polemik völlig hinreichend zu seyn [2]). *Πρὸς τὴν μάθησιν*, sagt eine dem Justin zugeschriebene Schrift [3]), *οὐδὲν διέστηκε τὰ εὐαγγέλια τοῦ νόμου· τί γάρ ἐστιν ὁ νόμος; εὐαγγέλιον προκατηγγελμένον· τί δὲ τὸ εὐαγγέλιον; νόμος πεπληρωμένος.* Die angeblich justin'sche Ermahnungsrede an die Griechen [4]) nennt den Moses und die Propheten die Lehrer des Christenthums (*διδασκάλους τῆς ἡμετέρας θρησκείας*). Theophilus [5]) und

1) Auch dieser Gesichtspunkt ist ächt ebionitisch: der Ebionitismus ist seinem Wesen nach der Standpunkt der Tradition, und hat auch in dieser Beziehung den Katholicismus angebahnt und vorbereitet. Vgl. Planck, das Prinzip des Ebionitismus, Theol. Jahrb. 1843, 1, 5 ff. 33 f.

2) Reichliche Belege dafür bei Gieseler, Entstehung der Evang. S. 174 ff.

3) Quaest. et Resp. ad Orthod., Resp. 101 S. 482. Maur.

4) Coh. ad Graec. c. 10. S. 15. Maur.

5) ad Autolyc. I, 14. S. 346. Maur.

Tatian [1]) gestehen vorzüglich durch die Lesung der Propheten zur Annahme der christlichen Religion bewogen worden zu seyn. Μόνοι οἱ προφῆται τὸ ἀληθὲς καὶ εἶδον καὶ ἐξεῖπον ἀνθρώποις — sagt der justin'sche Dialog mit Tryphon [2]). Am Schlusse der Ermahnungsrede an die Griechen heisst es geradezu, dass man sonst nirgends woher über Gott und die wahre Religion etwas lernen könne, als allein von den alttestamentlichen Propheten, die vom heiligen Geiste beseelt uns die Wahrheit lehrten [3]). Die Apologeten argumentiren daher fast durchgehends aus dem A. T.: Schriften der Jünger Jesu erwähnen sie selten und unbestimmt, und niemals so, als ob sie denselben einen normativen, inspirirten Charakter zuschrieben; wenn Justin die ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων citirt, so pflegt er meistens, um die Beweiskraft der betreffenden Citate darzuthun, bestätigende Stellen aus dem A. T. beizufügen. Man sieht auch aus diesem allgemeinen, so lange vorherrschenden Gebrauch des A. T.'s und aus der sparsamen schwankenden Benützung der vorhandenen apostolischen Schriften — besonders der erste Brief des römischen Clemens kann hiefür zum Belege dienen —, wie spät sich das Christenthum überhaupt vom Judenthum losgerissen und als selbstständige Religionsform anzusehen gelernt hat, wie lange es in dem Bewusstseyn verharrte, nur die Fortsetzung und Vollendung des A. T.'s zu seyn. Erst mit der Einsicht in die prinzipielle Verschiedenheit beider Religionsformen erwachte auch das Bedürfniss eigener, specifisch christlicher Urkunden und Erkenntnissquellen. Das Interesse einer erfolgreicheren Bestreitung der Häretiker machte dieses Bedürfniss noch dringlicher, denn gegen die Menge unverbürgter oder häretischer Evangelien und Apostelschriften, welche die

1) Orat. adv. Graec. c 29. 30. S. 267. Maur.
2) c. 7. S. 109. Maur.
3) Coh. ad Graec. c. 38. S. 35. Maur.

gnostischen Secten im Gebrauche hatten, und woraus sie ihre Lehren rechtfertigten, war nur dadurch aufzukommen, dass man sich entschloss, diese ganze Litteratur kirchlich zu sichten und einen Kanon neuen Testaments als einzige und ausschliessliche schriftliche Norm der Kirchenlehre aufzustellen. Man begann jetzt, freilich in nichts weniger als historischem Interesse, von sehr unkritischen Prinzipien aus und mit höchst unzulänglichen kritischen Mitteln, eine neutestamentliche Litteratur zu sammeln, und dem A. T. als dogmatische Erkenntnissquelle göttlicher Eingebung, als *γραφή*, an die Seite zu stellen. Wie allmählig nnd gewohnheitsmässig diese Sammlung sich bildete, beweist der Umstand, dass einzelne Schriften, die später selbst in den Kanon aufgenommen worden sind, wie der erste Brief an Timotheus und der zweite Brief an Petrus, andere neutestamentliche Schriften mit der Bezeichnung *γραφαὶ* citiren. Die früheste Spur eines neutestamentlichen Kanons findet sich in den ignatianischen Briefen, die bereits die entsprechenden Bezeichnungen *τὸ εὐαγγέλιον* und *ὁ ἀπόςολος* zu kennen scheinen [1]).

Ein drittes für die Verwirklichung der katholischen Kirche nicht unwichtiges Motiv war endlich der römische Geist, d. h. der eigenthümliche Charakter der occidentalischen Nationalität. Rom ist die Geburtsstätte der katholischen Kirche und ihres politischen Organismus. Einheit, Concentration, Gliederung, die Tendenz zum Practischen, der Widerwille gegen das Speculative, Sophistische, der Hass gegen das Factionswesen, der Sinn für streng militärische Ordnung und Zucht [2]), die Vorliebe für monarchisch-aristokratische Ver-

1) Ep. ad Philad. c. 5: *ἡ προσευχὴ ὑμῶν εἰς θεόν με ἀπαρτίσει, ἵνα ἐν ᾧ κλήρῳ ἠλεήθην, ἐπιτύχω, προσφυγὼν τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ, καὶ τοῖς ἀποςόλοις ὡς πρεσβυτερίῳ ἐκκλησίας· καὶ τὲς προφήτας δὲ ἀγαπῶμεν κτλ.* s. Clericus z. d. St.

2) Hiemit hängt auch eine Eigenthümlichkeit der occidentalischen

fassungsformen — das sind alles römische Instincte, Gedanken und Ueberlieferungen. Wie daher in der griechischen Kirche ganz analog, vermöge des hellenischen Nationalcharakters die speculative theologische Tendenz vorherrschte, so in der lateinischen Kirche die practische Tendenz der Römer, Recht und Verfassung auszubilden. Gfrörer sagt richtig [1]): „während die morgenländische Kirche, fortgerissen von dem sophistischen Geiste, der dem ausgearteten Hellenismus eigenthümlich war, Systeme auf Systeme gebar, und ihre beste Kraft in spitzfindigen Bestimmungen über unerklärliche Dogmen verschwendete, in der Art, dass kaum je in spätern Zeiten eine Ansicht aufgestellt worden ist, die

Kirchensprache und Darstellungsweise zusammen, die offenbar römischen Ursprungs ist, nämlich die in den Schriften des zweiten Jahrhunderts so häufig aufstossenden militärischen Begriffe und Bilder. Man denke an den Epheserbrief, die Pastoralbriefe (in welcher Beziehung Baur zu vgl. Past.Briefe S. 99), die ignatianischen Briefe und besonders Tertullian. » Wenn man es nicht aus andern Spuren wüsste, dass etwas vom kriegerischen Geist des alten Roms sich im zweiten und dritten Jahrhundert in den lateinischen Provinzen des grossen Reichs erhalten hatte, könnte man es allein aus den lateinischen Vätern beweisen. Die Legion wurde von den Lateinern noch immer als Vorbild der Ordnung, der Mannhaftigkeit betrachtet, in diese Farbe ist auch das aufstrebende Christenthum getaucht worden. Plötzlich finden wir nämlich militärische Begriffe und Namen auf die wichtigsten Verhältnisse des christlichen Lebens angewandt, ohne dass man sagen könnte, wo und wann dieser Sprachgebrauch zuerst aufkam: der Glaubige heisst von nun an Soldat Christi, die Taufe wird als Fahneneid unverbrüchlicher Treue betrachtet, den jeder Christ seinem obersten Gebieter, Christo geschworen; die zu bestimmten Zeiten sich wiederholenden Gebete werden stationes genannt, als die Schildwachen, die der Christ zu Ehren seines Gottes bezieht. Die Kirche in ihrem jetzigen leidenden Zustande erschien als ecclesia militans, die künftige als ecclesia triumphans. Der Geist des alten Roms leuchtet aus all' diesen Bildern hervor«. Gfrörer, Allg. K.G. I, 404.

1) Allg. K.G. I, 482 f. 407. 411.

nicht schon damals ihre Vertreter gefunden hätte, oder wenigstens im Keime vorhanden gewesen wäre, beschäftigte sich die abendländische Kirche, getreu dem Genius des lateinischen Geschlechts, vorzugsweise mit praktischen Fragen. In allen Dingen, die Verfassung und Recht der Kirche betreffen, gaben die Lateiner den Ton an. „Die Richtung aufs thätige Leben, der Trieb, Ordnung und Gesetz der Kirche auszuprägen, die Abneigung vor dem Getümmel blos metaphysischer Händel unterscheidet die Occidentalen, am augenfälligsten in Tertullian, von den Männern der orientalischen Kirche". „So hatten die zwei Hauptnationen der alten Kirche schon im zweiten Jahrhundert ihre eigenthümliche Richtung genommen, die Römer auf das Leben und die Herrschaft, die Griechen auf das ätherische oft bodenlose Reich der Gedanken und des Wortkampfs".

Die entschiedene Abneigung der abendländischen Kirche gegen alle theologische Speculation, gegen die libido curiositatis, eine Abneigung, die sich besonders bei Tertullian, diesem ächt römischen Geiste, in der schroffsten Weise ausgesprochen findet [1]), erklärt auch die vorherrschende Richtung

1) Tert. de praesc. 14: — novissime ignorare melius ist, ne, quod non debeas, novis. Fides tua te salvum fecit, non exercitatio scripturarum. Fides in regula posita est, habens legem et salutem de observatione legis: exercitatio autem in curiositate consistit, habens gloriam solam de peritiae studio. Cedat curiositas fidei, cedat gloria saluti. Certe aut non obstrepant, aut quiescant. Adversus regulam nihil scire omnia scire est. 7. 8: Hae sunt doctrinae hominum et daemoniorum, prurientibus auribus natae de ingenio sapientiae secularis, quam Dominus stultitiam vocat. Haereses a philosophia subornantur. — Eadem materia apud haereticos et philosophos volutatur. At quid Athenis et Hierosolymis? quid Academiae et Ecclesiae? — nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, nec inquisitione post evangelium. Cum credimus, non desideramns ultra credere. Aehnlich de anim. 3., de carne Christi 5., apolog. 46. Ritter, Gesch. der griechischen Philosophie I, 362.

dieser Kirche zu dogmatischer Stabilität, so wie jene theologische Rohheit und jene crass sinnliche Auffassungsweise, an der die Schriften der occidentalischen Väter leiden. Aber in einer Zeit, in welcher es vornämlich die Sicherung praktisch-kirchlicher Interessen galt, hatte jene theologische Stabilität, besonders dem beweglicheren Orient gegenüber, auch ihre gute Seite: sie begünstigte eine ungetheilte praktische Energie, ein nicht von dogmatischen Streitigkeiten beirrtes und durchkreuztes Arbeiten an der Herstellung und festeren Begründung der kirchlichen Einheit. Die Verwirklichung der Katholicität erweist sich auch von dieser Seite als römisches Werk.

Dass in Rom als dem Centralpunkt der Christenheit über die Geschicke der Kirche das Loos geworfen werde, dass hier das Feld der Entscheidung sey für den Glauben der römisch-christlichen Welt, dieses Gefühl, das offenbar nur auf die politische Stellung und Bedeutung jener Welthauptstadt sich gründete, begann im Laufe des zweiten Jahrhunderts sich immer allgemeiner der Gemüther zu bemächtigen. Ein allgemeiner Zug der strebenden Geister gieng nach Rom, und wer sich irgend berufen glaubte, in Beziehung auf die Zukunft der Kirche und die Feststellung des Dogma's seine Stimme abzugeben, eilte in die Weltstadt als auf die Stätte der Entscheidung: so Valentin der Gnostiker, Justin der Apologet, Hegesipp der ebionitische Annalist, Polycarp, das Haupt der kleinasiatischen Kirche, Praxeas der Aloger, Proclus der Montanist. So war schon das damalige Rom als der Mittelpunkt der werdenden Katholicität eine Weissagung des künftigen, und dem Glauben ans Kapitol begann der Glaube an den Stuhl Petri sich an die Seite zu stellen. Diese Verlegung des kirchlichen Mittelpunkts in den Occident musste von um so grösserem Einfluss anf die Gestaltung des gesammten Christenthums seyn, als die Urgemeinde zu Jerusalem, die bis auf die Zeiten Hadrians dieselbe Rolle gespielt zu

haben scheint, die später auf Rom übergieng, nach der Natur der Sache nur im Sinne und im Interesse des ebionitischen urapostolischen Christenthums gewirkt und viel zur Aufrechthaltung der judenchristlichen Prärogative beigetragen hatte [1]. Mit dem Fall der Urgemeinde sank eine der kräftigsten Stützen des alten Judaismus und eines der Haupthindernisse eines freieren, wahrhaft universellen, katholischen Christenthums.

Diese Uebersiedelung des Christenthums von Jerusalem nach Rom, ein Ereigniss, das für die Verwirklichung einer katholischen Kirche von den grössten Folgen war, ja ohne welches die Grundbedingungen und Lebenselemente der Katholicität gar keinen Boden gefunden hätten, ist somit unter den Factoren der Katholicität wohl ins Auge zu fassen. Mit Recht hat daher auch GFRÖRER jener Thatsache eine höhere Bedeutung zugemessen, als gewöhnlich geschieht, und umfassendere Betrachtungen an sie geknüpft [2]. Wir wollen zum Schluss dieses Abschnitts Einiges daraus ausheben, wenn wir gleich manche darin ausgesprochene Ansichten und Behauptungen nur mit Einschränkung zu den unsern machen können. „Die römische Christengemeinde war eine der ältesten und zahlreichsten, und die überwiegende Bedeutung der Welthauptstadt hätte ihr sicherlich schon von Anfang an den ersten Rang unter den übrigen geben müssen, wären nicht die eigenthümlichen Vorzüge, welche Jerusalem als Mutterkirche genoss, dazwischen getreten. Aber nun nach dem Falle Jerusalems nahm die römische Kirche schnell und unbestritten die Stelle ein, welche bisher die jerusalemitische besessen, und zwar nicht blos wegen der politischen Wich-

1) Man erinnere sich der Bedeutung, welche Jerusalem, der Sitz des Jacobus, als die Vertreterin des reinen Judenchristenthums, noch in den clementinischen Homilieen hat, SCHLIEMANN, Clementinen S. 86 f. 212 f. 249. Anm. 4.

2) Allg. K.G. I, 253. 263 ff.

tigkeit ihrer Lage, sondern hauptsächlich desshalb, weil dasselbe judenchristliche Element, das früher Jerusalem zum Sitze der Mutterkirche erhoben, nach der Verheerung dieser Stadt in Rom Zuflucht suchte, und von nun an mit grosser Beharrlichkeit für die römische Gemeinde die Vorrechte in Anspruch nahm, die früher Jerusalem beigelegt worden waren. Es ist diess ein Punkt, der, noch wenig bekannt, von grösster Wichtigkeit ist, aber aus Mangel an hinreichenden Nachrichten nur durch mittelbare Beweise, obwohl genügend, erhärtet werden kann. In den nächsten dreissig bis vierzig Jahren nach der Zerstörung Jerusalems müssen die thätigsten Judenchristen, die ehmals in Judäa geherrscht hatten, in Rom einen Wohnsitz und einen entsprechenden Wirkungskreis gefunden, wenigstens muss der Geist, der in ihnen lebte, sich der römischen Gemeinde mitgetheilt haben. Und obwohl es ihnen, ohne Zweifel wegen des praktischen Charakters, der die römische Bevölkerung auszeichnete, nicht gelang, ihren Ideen im vollkommensten Umfange allgemeine Anerkennung zu erringen, drangen sie doch in der Hauptsache durch, sofern in der römischen Gemeinde eine Vereinbarung juden- und heidenchristlicher Grundsätze, jedoch mit bedeutendem Uebergewicht der erstern, zu Stande kam. Die Sache gieng näher so. Vom ersten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts bis zu Ende desselben treten uns eine Reihe von Schriften entgegen, welche, meist unter dem Schilde des petrinischen Namens, den Zweck haben, der römischen Gemeinde die Lehre einzuimpfen, dass die mosaische Gesetzgebung ihren Hauptzügen nach auch für die christliche Kirche bindend sey, und welche demgemäss auf Unterordnung des christlichen Volks unter geistliche Obern, und auf eine, der levitischen nachgeahmte, Kirchenverfassung dringen. Dieselben Ansichten und ähnliche Bestrebungen fanden wir vor der Zerstörung Jerusalems in der dortigen Mutterkirche. Zwanzig bis dreissig Jahre nach dem Untergang des Tempels

brechen sie sich in Rom unter vielen Kämpfen und mehr oder minder verdeckten Angriffen gegen Paulus und seine Anhänger Bahn. Wir müssen also schliessen, dass diese Denkweise aus dem zerstörten Jerusalem nach Rom, das seit dem Falle der heiligen Stadt unbedingt die einflussreichste und angesehenste Christengemeinde enthielt, übergesiedelt worden sey. In der That ist, auch abgesehen von diesen so klaren historischen Spuren, nichts an sich wahrscheinlicher, als dass die judenchristliche Parthei, welche schon zu Paulus Zeit mit grosser Energie die kühnen Behauptungen des Heidenapostels bekämpfte, auch in den folgenden Zeiten nichts verabsäumt haben werde, um ihren eigenthümlichen Ansichten die Herrschaft in der Kirche Christi zu verschaffen. Wäre Jerusalem stehen geblieben, so würde sie die heilige Stadt zum Mittelpunkt dieser ihrer vorausgesetzten Wirksamkeit gemacht haben. Nachdem Zion gefallen, konnte sie für ihre Zwecke keinen passendern Ort wählen, als die Hauptstadt der Welt, den Sitz derjenigen Gemeinde, die seit dem Untergange Jerusalems anerkannt die wichtigste und grösste war. Es fragt sich nun, ob es den Judenchristen wirklich gelungen, ihre Meinung zur herrschenden im Abendlande und besonders in Rom zu erheben. Die Gemeinde in dieser Stadt umfasste zu Anfang des zweiten Jahrhunderts sicherlich (?) weit mehr Heiden- als Judenchristen. Wenn Letztere auch noch so entschieden zum petrinischen Dogma schworen, so blieb wohl die Mehrzahl der Glaubigen aus dem Heidenthum der paulinischen Lehre treu, und dann waren alle Anstrengungen Jener vergeblich. Die Wahrheit ist, dass die Gültigkeit des Gesetzes in der römischen Kirche zwar anerkannt wurde, doch nicht so, dass Paulus geradezu Unrecht bekommen hätte. Vielmehr fand eine Vermittelung der Gegensätze statt. Auch diess kann man nur durch indirecte Beweise, obwohl mit hinreichender Sicherheit darthun. Etwa seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts finden sich Spuren, dass die christ-

lichen Vorsteher Priester genannt, dass insbesondere Name und Begriff der Leviten auf sie übergetragen wurde. Die Geistlichkeit heisst jetzt κλῆρος, die Bischöffe erscheinen als sacerdotes, die Diakonen als Levitae, ihnen beiden wird das gehorchende Volk unter dem Namen λαὸς, laici, plebs entgegengesetzt. Tertullian ist der Erste (?), bei dem diese, dem paulinischen Christenthum fremde Neuerung fast ganz ausgebildet sich zeigt. Man darf hieraus schliessen, dass dieselbe bei der lateinischen Kirche, welche immer Rom im Auge hatte, besonders schnellen Eingang fand. Nun ist aber die Uebertragung der levitischen Kaste und der damit zusammenhängenden Begriffe nichts mehr und nichts weniger als eine thatsächliche Anerkennung der wichtigsten Theile des mosaischen Gesetzes. Die Parthei der Judenchristen drang also der Hauptsache nach durch, aber lange nicht in dem Umfang, wie sie verlangte. Nie (?!) ist es den Heidenchristen eingefallen, die Beschneidung oder irgend eine jener unnützen und lästigen Cerimonien aufzunehmen, von denen der Pentateuch voll ist. Paulus behielt in allen diesen Punkten Recht, die christliche Freiheit ward gewahrt, das jüdische Joch zurückgeschlagen: nur die Hierarchie, die freilich den Mittelpunkt und Kern des Mosaismus bildet, fand Beifall. Dieser merkwürdige Erfolg muss ohne Zweifel der Eigenthümlichkeit des römisch-lateinischen Nationalcharakters beigemessen werden. Sobald die Judenchristen mit ihrer Forderung, dass die Kirche das mosaische Gesetz anerkennen solle, in der Weltstadt auftraten, fühlte der römische, mit dem Instinkt der Herrschaft begabte, und hierin dem jüdischen verwandte Genius das Praktische aus den gemachten Zumuthungen heraus, ergriff das dargebotene levitische Vorbild mit Entschiedenheit. Zugleich verwarf aber seine Welterfahrung, sein Geschick für grosse Geschäfte, die Bürde der Cerimonien, welche die Juden zugleich mit dem Levitismus übernommen wissen wollten, als eine unnütze oder auch

schädliche Last. So ward paulinische Freiheit mit petrinischen Grundsätzen kirchlicher Herrschaft nach Kräften vereinigt. Von der unsinnigen Feindschaft, welche die judenchristliche Parthei gegen Paulus hegte, und welche sie gerne der ganzen Kirche eingeimpft hätte, wollten die Römer nichts (!) wissen. Beiden Aposteln, dem Paulus und Petrus, ward ungeschmälerte Verehrung zu Theil, wiewohl man dem Letztern in einer sehr bedeutsamen Hinsicht den Vorzug gab. Verkehrt ist es, diese Wendung der Dinge künstlich angelegten Planen und der berechnenden Herrschsucht gewisser unbekannter römischer Kirchenhäupter beizumessen, sondern Alles hat sich unter dem Einfluss jener eigenthümlichen Bildungstriebe, welche die Vorsehung ganzen Völkern, wie einzelnen Menschen als unterscheidenden Charakter einpflanzt, auf ganz natürliche Weise gemacht".

II. Die Periode Victor's.

189–199

Wir haben im vorangegangenen Abschnitt die allgemeinen geschichtlichen Motive erörtert, welche die kirchliche Ueberwindung des Judenthums, die Versöhnung und Verschmelzung der judaisirenden und ethnisirenden Richtung, und ebendamit das Zustandekommen einer im eigentlichen Sinne des Worts katholischen Kirche herbeigeführt haben. Es hat sich uns gezeigt, wie es kam, dass die Stellung des Christenthums zum Judenthum allmählig eine veränderte, entschieden gegnerische wurde, und wie die Ueberzeugung, das Christenthum sey etwas wesentlich anderes, als das Judenthum, immer mehr in den weitesten Kreisen durchdrang und zum kirchlichen Vorurtheil wurde. Dass vor allen andern die römische Gemeinde der Schauplaz dieser geistigen Bewegung und dieser Principienkämpfe war, ist schon im

Voraus wahrscheinlich: die practische Verwirklichung der Katholicität, die politische Organisation der Kirche, die Erhebung der cathedra Urbis zur cathedra Orbis ist römischer Gedanke und römisches Werk. Und wirklich sind uns gerade aus der innern Geschichte der römischen Gemeinde einige bemerkenswerthe Daten überliefert worden, die auf den geschichtlichen Process der werdenden Kirche ein nicht unerwünschtes Licht werfen, und die daher in der vorliegenden Untersuchung noch ihre Darstellung und Würdigung finden müssen. Sie verschaffen uns einen Einblick in jene Vorgänge und Entwicklungen, durch welche das so lange schwankende Verhältniss des judaisirenden und ethnisirenden Christenthums in der römischen Gemeinde seine schliessliche Beilegung fand, durch welche die Ausscheidung der judaisirenden Elemente, die bis dahin mehr oder weniger vorgeherrscht hatten, zu Stande kam, und der römische Stuhl sich an Macht und Einfluss so sehr hob, dass er sich immer entschiedener als der Stuhl des Apostelfürsten, als Mittelpunkt der Christenheit und Herd seiner heiligen Ueberlieferungen geltend machen konnte.

Wie die ganze vorstehende Darstellung uns gezeigt hat, war der ursprüngliche Character der römischen Gemeinde ein judaistischer, und behielt diese Färbung bis zu den hadrianischen und antoninischen Zeiten. Die Folgerungen, die wir aus dem Römerbrief und Philipperbrief ziehen mussten, eine Reihe judaistischer, antipaulinischer Sagen und Ueberlieferungen, Schriften, wie der Hirte des Hermas, die clementinischen Homilieen, die apostolischen Constitutionen, geschichtliche Zeugnisse, wie dasjenige Hegesipps gaben uns hierüber — um von manchen andern Daten, die nachher noch zur Sprache kommen werden, z. B. den artemonitischen Verhandlungen abzusehen — eine so vollständige Gewissheit, wie sie in solchen Fragen nur immer möglich ist. Dass es immer eine Parthei paulinischer Christen gab, unterliegt

keinem Zweifel: schon das Vorhandenseyn von Schriften, die dieser Richtung angehören und deren Abfassung in die fragliche Periode fällt, nöthigt zu dieser Annahme; aber eben der apologetische Charakter dieser Schriften beweist zugleich, dass die paulinische Gemeinschaft sich erst die Anerkennung der andern, ungleich stärkeren und einflussreicheren judaistischen Gemeinschaft zu erkämpfen hatte, und je grösser die Opfer sind, mit denen z. B. die Apostelgeschichte diese Anerkennung zu erkaufen sucht, um so mächtiger und dem paulinischen Christenthum entfremdeter, müssen wir glauben, sey die grosse Mehrheit der Kirche gewesen. War diess der Fall, so gewinnt die Frage nach den geschichtlichen Motiven des antijüdischen Umschwungs, der dem Zustandekommen der katholischen Kirche vorangegangen seyn muss, ein gesteigertes Interesse.

Als eines der hauptsächlichsten dieser Motive, aus denen die kirchliche Gegenwirkung gegen das Judenthum zu erklären ist, muss hier wiederholt die numeräre Erstarkung der heidenchristlichen Parthei genannt werden. Mit dem Beginn des zweiten Jahrhunderts gerieth die Bekehrung der geborenen Juden mehr und mehr ins Stocken. Die Apostelgeschichte, indem sie den paulinischen Universalismus und die Nothwendigkeit der Heidenmission mit dem hartnäckigen Unglauben der Juden zu rechtfertigen sucht, bezeichnet genau jenen Punkt, auf welchem man auch von judenchristlicher Seite her an der Gewinnung der Juden zu verzweifeln begann: der Ausdruck *οἱ Ἰουδαῖοι*, in dem sich diese Stimmung fixirte, nimmt jetzt bereits (man denke neben der Apostelgeschichte namentlich noch an das johanneische Evangelium) die prägnante Nebenbedeutung verstockten Unglaubens und unüberwindlicher Verblendung an, und lässt das gesammte jüdische Volk als ein solches erscheinen, dem die Herzenshärtigkeit und Verstocktheit zur andern Natur geworden ist, das daher als verworfen und verloren angesehen wer-

den muss. Unter diesen Umständen, da sich die Bekehrung der Juden ebensowenig erzwingen, als diejenige der Heiden verhindern liess, verlor die Ansicht der Judenchristen von der nur jüdischen Bestimmung des Christenthums allen Boden und allen Halt; sie mussten sich wider Willen zur Anerkennung des Prinzips der Universalität bequemen, und damit dem paulinischen Christenthum mit einem folgenreichen Zugeständniss entgegenkommen: die Heidenchristen ihrerseits, von Tag zu Tag an Zuwachs und Stärke gewinnend konnten bald, statt Zugeständnisse zu erbitten, solche fordern, und statt, wie anfangs, als geduldete, nunmehr als herrschende Parthei auftreten. Aus dieser Geschichte der Partheiverhältnisse gewinnt nun auch die Geschichte der römischen Kirche einiges Licht. Ueberblicken wir nämlich die Reihe der römischen Bischöfe, so drängt sich uns der bemerkenswerthe Umstand auf, dass dieselben bis auf Victor fast durchgehends griechische Namen führen, von Victor an mit wenigen Ausnahmen römische [1]). Diese Erscheinung ist wohl nur daraus erklärbar, dass die römische Gemeinde bis zu jenem Zeitpunkt ihrem vorherrschenden Theile nach aus Judenchristen oder Hellenisten bestand, dass aber dieses Verhältniss im Laufe des zweiten Jahrhunderts sich änderte, und die heidenchristliche Parthei, inzwischen siegreich geworden, von Victor an, vielleicht schon mit Pius, Bischöffe aus ihrer Mitte durchsetzte. Die gleiche Wahrnehmung bietet uns die jerusalemische Urgemeinde, die bis auf Hadrian beschnittene Bischöffe hatte, und erst jetzt, als in Folge der hadrianischen Maasregeln ein Riss zwischen Christen und Juden eintrat, zum erstenmal einen Heidenchristen zum Bischof wählte. Tum primum, sagt Sulpicius Severus [2]), Marcus ex gentilibus apud Hierosolymam episcopus fuit.

1) Baur, Tüb. Zeitschr. 1831, 4, 174.

2) Hist. sacr. II, 31.

Ein weiteres geschichtliches Datum geben die Paschastreitigkeiten an die Hand. Sie begannen unter Anicet, aus Veranlassung des Besuchs, den Polycarp seinem römischen Amtsgenossen abstattete, ohne jedoch zwischen beiden zu ernstlichen Verwicklungen zu führen; erst Victor hielt die Frage für wichtig genug, um über ihr mit der kleinasiatischen Kirche zu brechen [1]. So weit wir die ganze in manchen Punkten dunkle Controverse beurtheilen können, wurzelte sie in der entgegengesetzten Ansicht beider Kirchen vom Verhältnisse des Christlichen zum Jüdischen. Nicht nur wurde sie in der späteren Zeit unter diesen Gesichtspunkt gestellt und als Kampf des antijüdischen Christenthums mit dem jüdischen aufgefasst [2], sondern Victor selbst, wenn er die kleinasiatischen Gemeinden *ὡς ἑτεροδοξούσας* [3]) von der Kirchengemeinschaft ausschloss, scheint die Frage, um die es sich handelte, als dogmatische, und nicht blos als Frage des Cultus, als *ἀμφισβήτησις περὶ νηστείας*, sondern als Prinzipfrage angesehen zu haben; umgekehrt nennt Polycrates neben der Tradition seines Vaterlands auch die *πᾶσα ἁγία γραφὴ* —

1) Die Aktenstücke bei Eus. H. E. V, 24.

2) Tertull. de praescr. c. 53.: est praeterea his omnibus etiam Blastus accedens, qui latenter Judaismum vult introducere. Pascha enim dicit non aliter custodiendum esse, nisi secundum legem Moysis, quartadecima mensis. Ignat. ad Philipp. c. 14.: *εἴτις μετὰ Ἰουδαίων ἐπιτελεῖ τὸ πάσχα, ἢ τὰ σύμβολα τῆς ἑορτῆς αὐτῶν δέχεται, κοινωνός ἐστι τῶν ἀποκτεινάντων τὸν κύριον καὶ τοὺς ἀποστόλους αὐτοῦ* Const. Ap. V, 17. über die Paschafeier: *μηκέτι παρατηρούμενοι μετὰ Ἰουδαίων ἑορτάζειν, οὐδεμία γὰρ κοινωνία ἡμῖν νῦν πρὸς αὐτούς.* Canon. Apost. V. Patr. Ap. I, 443. Cotel.: *εἴ τις ἐπίσκοπος τὴν ἁγίαν τοῦ πάσχα ἡμέραν μετὰ Ἰουδαίων ἐπιτελέσῃ, καθαιρείσθω.* Can. LXII. Patr. Ap. I, 451.: *εἴ τις ἐπίσκοπος νηστεύει μετὰ Ἰουδαίων ἢ ἑορτάζει μετ' αὐτῶν, ἢ δέχεται αὐτῶν τὰ τῆς ἑορτῆς ξένια, οἷον ἄζυμα, καθαιρείσθω, εἰ δὲ λαϊκὸς ᾖ, ἀφοριζέσθω.* Andere Belege bei Rettberg, der Paschastreit, in Illgen's Zeitschr. 1832, II, 107 ff. u. Cotelier zu d. angef. St. des pseudoignat. Phil. Briefs.

3) Eus. H. E. V, 24.

in diesem Zusammenhang offenbar das A. T. — als gewährleistende Auctorität für den orientalischen Festgebrauch [1]), er hält also am entgegengesetzten Princip, an der Identität der alttestamentlichen und neutestamentlichen Oekonomie, an der relativen Verbindlichkeit der mosaischen Institutionen fest. Es ist daher gewiss nicht ohne Bedeutung, dass in den Schriften, die aus Veranlassung des fraglichen Streits gewechselt wurden, die kleinasiatische Festfeier, als Begehung eines jüdischen Ritus, schlechtweg mit dem Namen τηρεῖν bezeichnet wird [2]). Noch manche andere Spuren führen darauf [3]), dass die Paschadifferenz in den Gegensatz des judaisirenden und antijüdischen oder paulinischen Christenthums eingrief [4]), um so mehr, als der römische Ritus mit hoher Wahrscheinlichkeit auf die persönliche Anordnung des Apostels Paulus zurückgeführt wird [5]). Auch in Kleinasien gieng die Reaction gegen die judaisirende Paschafeier von einem

1) a. a. O. Auch Epiphanius gibt an (Haer. L, 1.), die Quartodecimaner hätten sich auf den Gesetzesausspruch berufen: ὅτι ἐπικατάρατος, ὃς ȣ̓ ποιήσει τὸ πάσχα τῇ τέσσαρεσκαιδεκάτῃ ἡμέρᾳ τȣ̃ μηνός.

2) τηρεῖν = observare legem. s. Rettberg a. a. O. S. 115.

3) Vgl. meinen Montanismus S. 251. f., auch S. 202.

4) Baur, Theol. Jahrb. 1844, 4, 646: das wesentliche Moment der Differenz, um das es sich in den Paschastreitigkeiten handelte, war, dass die Einen, [die Kleinasiaten,] sich mehr nur an das äusserlich Jüdische hielten, [indem sie für die Bedeutung des Paschatags nicht diess ansehen, dass Jesus selbst als Paschalamm geopfert war, sondern diess, dass er mit den Juden das Pascha gegessen habe, wesswegen sie auch für die Gedächtnissfeier dieser Thatsache diesen bestimmten Tag, den 14ten Nisan festhalten zu müssen glaubten], die Andern aber schon die Verklärung des Judenthums im Christenthum im Auge hatten, jenes typisch Christliche, wie es schon der Apostel Paulus in den Worten 1 Cor. V, 7 τὸ πάσχα ἡμῶν ὑπὲρ ὑμῶν ἐτύθη, χριςὸς ausgesprochen hat, [und desshalb jenen bestimmten Tag als unwesentlich fallen liessen].

5) Vgl. meinen Montanismus S. 198. f.

Manne paulinischer Richtung und antijüdischer Gesinnung [1]), von Apollinaris, dem Bischof von Hierapolis aus [2]): und so dürfen wir wohl glauben, dass auch Victor in der orientalischen Festsitte dieselbe unfreie Abhängigkeit vom A. T., denselben *Ἰȣδαϊσμὸς* bekämpfen zu müssen glaubte, dessen Ueberwindung die ignatianischen Briefe als Vorbedingung einer wahrhaften *ἐκκλησία καθολικὴ* einschärfen. Galt es doch auch im vorliegenden Falle ebensogut, als bei der Frage der Beschneidung, der Sabbathfeier u. s. w., ein in weiteren Kreisen noch herrschendes judaisirendes Element aus der Kirche zu verdrängen, und die Autonomie des Christenthums gegenüber vom Judenthum aufs Neue zu sichern.

Der Paschastreit dient noch von einer andern Seite zur Charakteristik der Victor'schen Periode. Er war ein Praerogativstreit beider Kirchen, der römischen und der kleinasiatischen. Jede derselben appellirte an ihre Apostolicität, an das Recht und die Gültigkeit ihrer Tradition. Gleich als die Differenz zum erstenmal zur Sprache kam, zwischen Anicet und Polycarp, wurde dieser Gesichtspunkt von beiden Seiten geltend gemacht. *Οὔτε ὁ Ἀνίκητος*, erzählt Irenäus [3]), *τὸν Πολύκαρπον πεῖσαι ἐδύνατο μὴ τηρεῖν, ἅτε μετὰ Ἰωάννȣ τȣ͂ μαθητȣ͂ τȣ͂ κυρίȣ ἡμῶν καὶ τῶν λοιπῶν ἀποςόλων, οἷς συνδιέτριψεν, ἀεί τετηρηκότα, οὔτε μὴν ὁ Πολύκαρπος τὸν Ἀνίκητον ἔπεισε τηρεῖν, λέγοντα τὴν συνήθειαν τῶν πρὸ αὐτȣ͂ πρεσβυτέρων ὀφείλειν κατέχειν.* Noch bestimmter und ausdrücklicher

1) Theod. fab. haer. I, 21.: *Ἐγκρατιταὶ τȣ͂ θείȣ Παύλȣ τὰς ἐπιςολὰς καὶ τῶν πράξεων τὴν ἱςορίαν ἐκβάλλȣσιν· κατὰ τȣ́των συγγράφει Ἀπολινάριος, ὁ τῆς κατὰ Φρυγίαν ἱερᾶς πόλεως γεγονὼς, ἐπίσκοπος κτλ.* Vgl. denselben III, 2 und Phot. Cod. 14. S. 4. Bekker. Apollinaris schrieb auch, ohne alle Frage ebenfalls in antijüdischem Interesse, gegen die Montanisten, Eus. H. E. IV 27. Theod. fab. haer. III, 7. Hieron. de vir. illustr. c. 26.

2) Chron. Pasch. S. 6. Ducang. S. 13. Dind, Routh, reliq. sacr. I, 150., Gallandi, Bibl. Patr. Tom. I, Prolegg. CXXI.

3) ap. Eus. H. E. V, 24.

in den Verhandlungen zwischen Victor und Polycrates. In seinem Schreiben an Victor zählt der Letztere, um die Berechtigung der kleinasiatischen παράδοσις, wie überhaupt den gleichen Rang und die gleiche Selbstständigkeit seiner Kirche darzuthun, alle Heroen derselben, von den Aposteln Philippus und Johannes bis herab auf Melito, unter besonderer Erwähnung ihrer auszeichnenden Eigenschaften auf: ganz dasselbe muss Victor zuvor gethan haben: denn da der ephesinische Bischof die Aufzählung seiner Auctoritäten mit den Worten beginnt καὶ γὰρ καὶ κατὰ τὴν Ἀσίαν μεγάλα στοιχεῖα κεκοίμηται, so müssen wir annehmen, der römische Bischof habe sich in seinem Schreiben an die Kleinasiaten ebenfalls zu Gunsten der occidentalischen Tradition auf die ϛοιχεῖα der römischen Kirche, die Apostel Petrus und Paulus berufen, und daraus die höhere Berechtigung und normative Auctorität der römischen Tradition abgeleitet [1]). Es ist also mit einem Worte der Primat der römischen Kirche, mittelbar auch der Primat des römischen Stuhls, um was es sich im vorliegenden Falle zwischen beiden Provinzialkirchen handelte. Victor scheint die letzte Consequenz des Episcopalprinzips, der monarchischen Kirchenverfassung gezogen zu haben. In der um wenige Jahre spätern Streitunterredung zwischen dem Montanisten Proclus und dem römischen Presbyter Cajus wurde dieselbe Frage aufs Neue vorgebracht, und zu ihrer Erledigung das gleiche Beweisverfahren wieder von beiden Seiten eingeschlagen. Ganz analog dem Antwortschreiben des Polycrates lautet der Satz des Proclus, wie ihn Eusebius aufbewahrt hat [2]): μετὰ τȣ̃το δὲ προφήτιδες τέσσαρες αἱ Φιλίππȣ γεγένηνται ἐν Ἱεραπόλει· ὁ τάφος αὐτῶν ἐϛιν ἐκεῖ, καὶ ὁ τȣ̃ πατρὸς αὐτῶν. Cajus hält entgegen [3]): ἐγὼ δὲ τὰ τρόπαια τῶν

1) Routh, reliq. sacr. I, 375.
2) H. E. III, 31.
3) ap. Eus. H. E. II, 25.

ἀποςόλων ἔχω δεῖξαι· ἐὰν γὰρ ϑελήσῃς ἀπελϑεῖν ἐπὶ τὸν Βατικανὸν, ἢ ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν Ὠςίαν, εὑρήσεις τὰ τρόπαια τῶν ταύτην ἱδρυσαμένων τὴν ἐκκλησίαν. Für die römische Kirche wird auch hier, weil sie die Stiftung der beiden hervorragendsten Apostel ist, eine maasgebende Stellung und Würde in Anspruch genommen. Soll einmal Einheit in der Kirche und der Grundsatz der *ἕνωσις* kein leerer Name seyn [1]), so ist es doch — diess ungefähr ist der Gedankengang jener Zeit und jener kirchlichen Kreise, aus deren Mitte die ignatianischen Briefe hervorgegangen sind — ungleich natürlicher und sachgemässer, die andern Provinzialkirchen richten sich nach der römischen, als die römische nach den andern: denn, wenn irgend eine, so hat die Gemeinde des Petrus und Paulus Ansprüche auf den kirchlichen Primat, die potentior principalitas (*ἱκανωτέρα πρωτεία*) [2]) zu machen. Man sieht, welche Bedeutung das katholische *Παῦλος καὶ Πέτρος* für die hierarchischen Interessen der römischen Kirche gewonnen hatte. Jede der beiden früher rivalisirenden Partheien hatte früher das Ihrige dazu beigetragen, die Eine Kirche zu ehren, seit ihrer Vereinigung umgab nun eine doppelte Glorie die maximam, wie Irenäus sie nennt [3]), et antiquissimam et omnibus cognitam, a gloriosissimis duobus apostolis, Petro et Paulo fundatam et constitutam ecclesiam romanam.

Wir haben, wie die vorstehende Darstellung zeigt, in Victors Episcopat alle Factoren des Papstthums beisammen, die Idee einer Centraleinheit, einer vollkommenen kirchlichen *συμφωνία* auch in Sachen des äussern Cultus, die Behauptung einer Prärogative des römischen Stuhls, und endlich

1) Auch in den Aktenstücken über den Paschastreit (ap. Eus. H. E. V, 24) wird der kirchlichen *ἕνωσις* (s. oben) mehr als einmal gedacht.

2) Iren. adv. haer. III, 3.

3) a. a. O.

das Bestreben, die richtige Mitte der Zeitgegensätze festzuhalten, oder, was für den gegenwärtigen Augenblick eins und dasselbe war, das Uebergewicht des Judaismus zu brechen.

In die Periode Victors fällt ferner der Bruch der römischen Kirche mit dem Montanismus. Zwar sind wir auch über dieses Ereigniss nicht völlig im Klaren. Die einzige geschichtliche Angabe, die wir darüber haben, diejenige Tertullians, lässt gar manche Fragen und Bedenken übrig. Praxeas tunc — sagt Tertullian im Eingang seiner Streitschrift gegen diesen Gegner des Montanismus — episcopum romanum, agnoscentem jam prophetias Montani, Priscae, Maximillae, et ex ea agnitione pacem ecclesiis Asiae et Phrygiae inferentem, falsa de ipsis prophetis et ecclesiis eorum adseverando et praecessorum ejus auctoritates defendendo coegit, et litteras pacis revocare jam emissas, et a proposito recipiendorum charismatum concessare. Hier ist nun zuerst die Person jenes episcopus romanus, dessen Tertullian gedenkt, ein sehr schwieriger Punkt. Es dürfte kaum zu entscheiden seyn, ob Victor oder Eleutherus, zwischen welchen beiden die Wahl am meisten schwankt, darunter zu verstehen ist[1]). Ebenso ungewiss sind die Motive, aus denen der römische Bischof das kaum geknüpfte Friedensband wieder zerriss und den Montanisten die Kirchengemeinschaft entschieden aufkündigte. Man kann im Zweifel seyn, ob die montanistische Prophetie und ihr mantischer Enthusiasmus, den z. B. die Polemik der clementinischen Homilieen im Auge hat[2]), oder ob der aufdringliche Märtyrereifer dieser Rich-

1) Für Anicet stimmt Baronius Annal. unter dem Jahr 173. Rigault zu Tert. adv. Prax. 1., für Eleutherus Neander Antignost. S. 486. K.G. I. 2, 885. Massuet, dissert. praev. in Iren. S. LXXIX. Pearson diss. de succ. prim. episc. S. 253., für Victor Pagi zu Baronius unter dem Jahr 171. Tillemont, Mémoires II, 869. Routh. reliq. sacr. I. 261. Gieseler K.G. I, 1, 287., für Zephyrin Dodwell bei Pearson, Opp. posthum. Append. S. 168.

2) Vgl. meinen Montanismus S. 142. ff.

tung, und ihre fanatische Opposition gegen die weltliche Obrigkeit [1]), oder ob ihr prinzipmässiger Widerwille gegen die Grundsätze und den Organismus der katholischen Hierarchie [2]), oder ob endlich der Zusammenhang des Montanismus mit der Paschafrage [3]) diesen Entschluss des römischen Bischofs und mit ihm die Entzweiung beider Landeskirchen herbeigeführt hat. Wie dem seyn möge, jedenfalls haben wir Grund anzunehmen, dass der allgemeine Charakter des Montanismus, d. h. seine schroff judaistische Denkweise nicht ohne Einfluss auf diese Entzweiung gewesen sey. Der Hauptgesichtspunkt, den die spätere Kirche in ihrer Bestreitung des Montanismus festhält und verfolgt, ist ja eben diess, dass er die alttestamentliche und neutestamentliche Oekonomie mit einander verwechsle, ein neues Judenthum ins Christenthum einführe [4]). Die montanistische Prophetie, der eigenthümlichste und auffälligste Charakterzug der ganzen Richtung, war gerade der am meisten jüdische an ihr, und musste

1) Vgl. meinen Montanismus S. 295. f., Heinichen zu Eus. H. E. V, 16. (Tom. II, 75), Mosheim de reb. christ. ante C. M. S. 424.

2) a. a. O. S. 51. ff. 291. Hieron. Ep. ad Marc. 41. Tom. I, 189. Vallars.: apud nos Apostolorum locum episcopi tenent, apud eos episcopus tertius est. Habent enim primos de Pepuza Phrygiae patriarchas, secundos, quos appellant cenonas, atque ita in tertium paene et ultimum locum episcopi devolvuntur.

3) Pacian. Ep. ad Sympr. 1 Gall. Bibl. VII, 257.: Montanistae multiplices controversias excitarunt de paschali die. Dass die Montanisten Quartodecimaner waren, versichern Socrates H. E. IV, 28, Sozomenus H. E. VII, 18. und Spätere, z. B. Pseudo-Chrysostomus Orat. VII. in Pasch. Opp. Tom. VIII. Append. S. 276 Montfauc. einstimmig, auch Epiph. Haer. 50, 1. lässt es schliessen. Der schon oben S. 210. erwähnte Blastus, der zu Rom auftrat, und die Grundsätze der Quartodecimaner vertheidigte, war nach Pacian a. a. O. ebenfalls Montanist, vgl. Massuet, dissert. praev. in Iren. S. CV., Gieseler, KG. I, 1, 292.

4) Die Belege in m. Montanismus S. 225 ff. Besonders verdient Tert. de jej. 2 und 14 verglichen zu werden.

auch von dieser Seite die meisten Angriffe erleiden [1]. Kein Einwurf der Katholiker kehrt in den Schriften Tertullians häufiger wieder, als der, dass Gesetz und Propheten nur bis auf den Täufer Johannes gehen, und das Prophetenthum mit Christus ein Ende habe. Aber auch die Ascese der Montanisten wurde als unevangelisch und „ächt galatisch" [2] vielfach in Anspruch genommen. Man wird also nicht weit von der Wahrheit abirren, wenn man in dem Bruch der römischen Bischöffe mit den Montanisten die gleiche Reaction gegen den Judaismus erkennt, durch welche sich die Periode Victor's überhaupt charakterisirt.

Dass dem Kampfe der römischen Kirche gegen den Montanismus ein antijüdisches Interesse zu Grunde lag, geht auch aus der Art und Weise hervor, in welcher die johanneische Apokalypse in diese Verhandlungen gezogen wurde. Die Streitschrift des römischen Presbyters Cajus gegen den Montanisten Proclus lässt nicht daran zweifeln, dass die Verwerfung des apokalyptischen Buchs mit der Verwerfung des Montanismus aufs engste zusammenhieng, dass es ein und derselbe Gegensatz des römisch-paulinischen und des apokalyptisch-johanneischen Geistes war, der in beiden Urtheilen sich aussprach. Auch der Hirte des Hermas scheint um jene Zeit in diese Bewegungen verwickelt worden zu seyn, und das Schicksal der Apokalypse getheilt zu haben. Während ihn Irenäus noch als γραφή citirt, ein Ansehen, das er in der orientalischen Kirche noch mehrere Jahrhunderte behauptet hat, so behandelt ihn Tertullian bereits als eine von sämmtlichen occidentalischen Kirchen, und namentlich von den Gegnern der Montanisten verworfene und für apokryphisch geachtete Schrift. Cederem tibi, schreibt er [3], si scriptura

1) a. a. O. S. 226.
2) Tert. de jej. 2: cum Galatis nos quoque percuti ajunt. 14.: galaticamur plane.
3) De pud. 10.

Pastoris, quae sola moechos amat, divino instrumento meruisset incidi, si non ab omni concilio ecclesiarum, etiam vestrarum, inter apocrypha et falsa judicaretur. Dieses Verdammungsurtheil, wenn es sich mit ihm wirklich so verhält, wie Tertullian angibt, steht ohne allen Zweifel in ursächlichem Zusammenhang mit dem eben um jene Zeit ausgebrochenen Kampfe der römischen Kirche gegen die montanistische Prophetie und Apokalyptik, und wir haben hier einen neuen Beleg für den durchgreifenden Umschwung des römischen Geistes in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts.

Unter den hervorragenden Schriftstellern und Kirchenlehrern der Victor'schen Epoche ist namentlich der Presbyter Cajus zu nennen. Leider haben sich sehr spärliche Notizen und Ueberlieferungen [1] über diesen Mann erhalten, der in theologischer wie in kirchlicher Beziehung eine sehr einflussreiche Wirksamkeit auf seine Zeit ausgeübt haben muss. Was seinen theologischen Charakter betrifft, so lässt seine Bestreitung und Verwerfung der johanneischen Apokalypse, die er dem Cerinth zuschrieb, seine Opposition gegen den Montanismus und Chiliasmus, endlich auch das Amt eines *ἐπίσκοπος ἐθνῶν*, das ihm übertragen worden seyn soll [2],

1) Eine Zusammenstellung derselben in meinem Montanismus S. 287 ff. Vgl. auch Routh, reliq. sacr. II, 3 ff.

2) Phot. Cod. 48. S. 12. Bekk.: *τȣ̃τον τὸν Γάϊον πρεσβύτερόν φασι γεγενῆσθαι τῆς κατὰ Ῥώμην ἐκκλησίας ἐπὶ Οὐίκτορος καὶ Ζεφυρίνȣ τῶν ἀρχιερέων· χειροτονηθῆναι δ' αὐτὸν καὶ ἐθνῶν ἐπίσκοπον.* Dieses Amt eines *ἐπίσκοπος ἐθνῶν* ist wahrscheinlich (s. Baur, Tüb. Zeitschr. 1831, 4, 204) dasselbe, das Clemens im Hirten des Hermas in Beziehung auf die exteras civitates hat (Past. I, 2. fin.: scribes duos libellos et mittes unum Clementi, et unum Graptae, mittet autem Clemens in exteras civitates, illi enim permissum est. Grapte autem commonebit viduas et orphanos. Tu autem leges in hac civitate cum senioribus, qui praesunt ecclesiae), und deutet jedenfalls auf ein näheres Verhältniss des Cajus zur heidenchristlichen Parthei.

nicht daran zweifeln, dass derselbe ein entschieden antijüdischer, ethnisirender war. Storr[1]) und Eichhorn[2]) haben ihn geradezu für einen Aloger erklärt. — Unter die sogenannten Aloger haben manche Neuere, z. B. Augusti[3]), Lange[4]), ja schon Gennadius[5]) auch den Praxeas, eine andere hervorragende Persönlichkeit dieser Epoche, gerechnet. Und allerdings verräth nicht nur seine gegnerische Stellung zum Montanismus einen antijüdischen Geist, sondern namentlich auch seine Christologie, die, obwohl monarchianisch, nichts destoweniger gegen die christologischen Ansichten der andern, ebionitischen Monarchianer den schärfsten Gegensatz bildet[6]), einen schärfern selbst, als die gewöhnliche subordinatianische Logoslehre, die vielmehr nur als Vermittlungsversuch zwischen beiden Classen der Monarchianer anzusehen ist. Der Patripassianismus intendirt vom monarchianischen Standpunkt aus ganz dasselbe, was die Formel des Homousion vom Standpunkt der Logoslehre. Wenn es also wahr ist, dass Praxeas in Rom eine günstige Aufnahme gefunden, Einfluss auf den Gang der dortigen kirchlichen Angelegenheiten ausgeübt[7]), und zu Victor in nähern Beziehungen gestanden hat[8]), so ist diess gleichfalls nur ein Beleg für die allseitige Tendenz dieser Periode, das Judenthum in allen seinen Formen aus der Kirche zu verdrängen, und die Absolutheit des

1) Zweck der evg. Gesch. S. 63.
2) Einl. in's N. T. II, 413 f.
3) Dogmengeschichte S. 36.
4) Unitarier S. 164.
5) De dogm. eccl. c. 3.
6) Neander, K.G. I, 2, 992 ff. 997.
7) Was aus der Darstellung Tertullians adv. Prax. c. 1 hervorgeht.
8) Tert. de praescr. App. c. 53.: post hos omnes etiam Praxeas quidam haeresin intulit, quam Victorinus corroborare curavit. Unter Victorinus ist hier ohne Zweifel Victor zu verstehen, dessen Name wohl nur aus Verwechslung mit seinem Nachfolger Zephyrin diese Umgestaltung erlitten hat. Vgl. m. Montanismus S. 285. u. Gieseler, K.G. I, 1, 296. Anm. 5.

Christenthums auch christologisch in entscheidender Weise festzustellen. Wie die verschiedenen Stellungen des Christenthums zum Judenthum sich jederzeit auch in entsprechenden christologischen Formeln ausgeprägt und charakterisirt haben, so drückte sich nun auch jetzt das Bewusstseyn von der Autonomie und Originalität des Christenthums, das sich immer bestimmter der Gemüther bemächtigte, in dem Bestreben aus, die persönliche Würde Christi auf einen möglichst absoluten Ausdruck zu bringen. — Unter den römischen Kirchenschriftstellern aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts ist neben dem Presbyter Cajus nur noch Novatian anzuführen. Auch seine Schriften scheinen grösstentheils antijüdischen Inhalts gewesen zu seyn. So ein noch vorhandener Brief von ihm de cibis judaicis, worin er eine allegorische Deutung der jüdischen Speisegesetze gibt, mit der Absicht zu zeigen, dass sie für Christen keine Verbindlichkeit mehr hätten. Ferner zwei andere Briefe ähnlichen Inhalts, die er im eben genannten Schreiben erwähnt, und in denen er, wie er sagt, gegen die Juden polemisch ausgeführt hatte, quae sit vera circumcisio et quid verum sabbatum [1].

Für diesen theologischen Umschwung, der im letzten Drittheile des zweiten Jahrhunderts in der römischen Gemeinde stattfand, zeugt endlich auch, das eben Gesagte vollkommen bestätigend, die Geschichte einiger unitarischen Richtungen, der Theodotianer und Artemoniten [2]. Theodot nämlich, der Schuster, *ὁ ἀρχηγὸς καὶ πατὴρ τῆς ἀρνησιθέε ἀποςασίας*, wie ihn eine anonyme Streitschrift nennt, *ὁ πρῶτος εἰπὼν ψιλὸν ἄνθρωπον τὸν Χριςὸν*, wurde unter Victor aus der Kirchen-

1) Novat. de cib. jud. S. 732. Ed. Tertull. Rigalt.: quam vero sint perversi Judaei et ab intellectu suae legis alieni, a duabus epistolis superioribus, ut arbitror, plene ostendi, in quibus probatum est, prorsus ignorare illos, quae sit vera circumcisio, et quid verum sabbatum.

2) Zum Folgenden Eus. H. E. V, 28.

gemeinschaft ausgestossen und die um wenig späteren Artemoniten, die gleichfalls die Gottheit Christi läugneten und bestritten, wenn gleich ihre Richtung im Uebrigen eine nichts weniger als jüdische war, geriethen unter Zephyrin in einen Zwiespalt mit dem katholischen Dogma, der, wie es scheint, auch bei ihnen den Austritt aus der Kirche zur Folge hatte. Diese Thatsachen sprechen laut genug: noch merkwürdiger ist es aber, dass sich die Artemoniten zu Gunsten ihrer Ansicht von der Person Christi besonders aufs Alterthum und die bisherige Lehre der Kirche beriefen, dass sie die Ueberlieferung für sich in Anspruch nahmen, und das Dogma von der Gottheit Christi für eine erst neuerlich aufgekommene Meinung erklärten. Alle Früheren, — diess sollen sie für sich geltend gemacht haben — auch die Apostel selbst hätten das Nämliche überliefert und gelehrt, und die wahre Lehre habe sich bis auf die Zeit Victors erhalten, unter seinem Nachfolger Zephyrin aber sey sie verfälscht worden (*παρακεχαράχθαι τὴν ἀλήθειαν*). Man pflegt diese Angaben der Artemoniten gewöhnlich ohne Weiteres für unwahr zu erklären: genau genommen ist jedoch nicht abzusehen, inwiefern daraus, dass die dogmatischen Ansichten dieser Männer von der damaligen Kirche für häretisch erklärt wurden, nothwendig folgen soll, auch ihre historischen Behauptungen seyen lügenhaft. Dem offenbaren und allbekannten Thatbestande gegenüber kann doch auch eine häretische Secte die Wahrheit nicht fälschen, am wenigsten zum Zweck der Vertheidigung: war die Gottheit Christi am Schluss des zweiten Jahrhunderts in ganz gleicher Weise überliefertes, althergebrachtes katholisches Dogma, wie sie es etwa zwei Jahrhunderte später war, so hätte gewiss keine Secte es wagen können, Behauptungen aufzustellen, wie die Artemoniten im vorliegenden Fall. Etwas Wahres muss also immerhin wie schon aus diesem äusserlichen Grunde gefolgert werden muss, ihren Angaben zu Grunde liegen. Und in der That, vergleichen wir sie mit

anderwärts ermittelten Thatsachen und Ueberlieferungen, so finden wir sie in der Hauptsache ganz und gar bestätigt. Dass die Logoslehre, wie überhaupt die spätere, katholische Ansicht von der Person Christi noch nicht apostolisch ist, und dem urchristlichen Lehrtypus nicht angehört, dass mithin in dieser Hinsicht die Behauptung der Artemoniten vollkommen in ihrem Recht ist, hat unsere ganze vorstehende Untersuchung gezeigt: ebenso, dass die höhere Ansicht von der Person Christi im Laufe des zweiten Jahrhunderts keineswegs schon anerkannte und feststehende Kirchenlehre war. Die Christologie des Hirten, der clementinischen Homilieen, der Recognitionen, des Briefs des Jacobus, des zweiten clementinischen Briefs, selbst diejenige paulinisirender Schriften, z. B. der Schriften des Lucas ist mehr oder minder judaistisch und monarchianisch. Auch die Apokalypse, auch der erste Brief des Clemens wissen noch nichts von einer Präexistenz Christi. Nun beruft sich zwar allerdings der anonyme Bestreiter der Artemoniten, aus dessen Widerlegungsschrift Eusebius einige Bruchstücke mittheilt, auf eine Reihe älterer Kirchenschriftsteller, auf Justin, Miltiades, Melito, Irenäus und Andere, in deren Schriften ohne Ausnahme die Gottheit Christi behauptet und vorgetragen werde (*ἐν οἷς ἅπασι θεολογεῖται ὁ Χριστός*). Diess ist wahr: Justin z. B. lehrt die Gottheit Christi, aber er gibt sie keineswegs als katholisches Dogma, sondern als s e i n e Ansicht. In der bekannten Stelle, in welcher er sich über die ebionitische Christologie und über sein Verhältniss zu ihr näher ausspricht, sagt er nur, er stimme dieser Ansicht nicht bei, selbst wenn die Meisten seiner sonstigen Meinungsgenossen beistimmen würden — *οὐ συντίθεμαι, οὐδ' ἐὰν πλεῖστοι ταὐτά μοι δοξάσαντες εἴποιεν* [1]). Für häretisch aber erklärt er die ebionitische Ansicht von der Person Christi weit noch nicht, und man sieht aus seiner gan-

1) Dial. c. Tryph. c. 48. S. 144 f. Maur.

zen Auseinandersetzung recht gut, dass es in dieser Frage noch kein katholisches Dogma gab, sondern nur eine Meinung der Mehrzahl und Minderzahl. Und dieser Stand der Dinge muss bis zum Schluss des zweiten Jahrhunderts fortgedauert haben. Denn selbst noch von seiner Zeit versichert Tertullian — ein Zeugniss, das die Angaben und Anschuldigungen der Artemoniten in ihrem ganzen Umfang bestätigt — dass der Volksglaube, besonders in der römischen Kirche, noch entschieden monarchianisch sey. Simplices quique — lautet die merkwürdige Stelle [1] — ne dixerim imprudentes et idiotae, quae major semper credentium pars est, quoniam et ipsa regula fidei a pluribus Diis ad unicum et Deum verum transfert, non intelligentes unicum quidem, sed cum sua oeconomia esse credendum, expavescunt ad oeconomiam. Itaque duos et tres jam jactitant a nobis praedicari, se vero unius Dei cultores praesumunt. Monarchiam, inquiunt, tenemus. Et ita sonum vocaliter exprimunt etiam Latini, etiam opici, ut putes illos tam bene intelligere monarchiam, quam enuntiant. Ein nicht minder entschiedenes Zeugniss zu Gunsten der Artemoniten legen die clementinischen Recognitionen ab. Diese Schrift, obwohl eine tendenzmässige Umarbeitung der Homilieen vom Standpunkt der fortgeschrittenen Orthodoxie, ist nichts desto weniger noch vollständig monarchianisch, und wenn auch ihre Christologie der später kirchlich gewordenen etwas näher steht, als die artemonitische, so stimmt sie doch mit der letztern darin überein, dass sie die Einheit Gottes gleichfalls nur durch Läugnung der Gottheit Christi retten zu können glaubt [2]. Da nun die Recognitionen nachweislich erst im Anfang des dritten Jahrhunderts abgefasst sind, so lassen sich von ihnen aus leicht die nöthigen Folge-

1) adv. Prax. 3.

2) S. oben I, 488. u. Schliemann, Clementinen S. 333.

rungen für die vorangegangenen Entwicklungen der Christologie ziehen.

Werfen wir noch kurz einen Blick auf den Gang, den die römische Kirche nach Victor eingeschlagen hat, so finden wir, dass die späteren Bischöffe nur die Consequenzen der Victor'schen Periode weiter ausbildeten und mit Beharrlichkeit verfolgten. Wenige Jahre nach Victors Tode erfolgte das Pönitenzedict Zephyrins, das den Gegensatz der katholischen Kirche gegen das judaistische Postulat der sanctitas ecclesiae vollendete, und, nachdem sich die practische Unvereinbarkeit beider Attribute gezeigt hatte, das Merkmal der Heiligkeit nunmehr entschieden dem Merkmal der Allgemeinheit opferte [1]). Die Identität der empirischen und der reinen Kirche, ihres Daseyns und ihres Begriffs — diese Grundanschauung der spätern Katholicität — war damit für alle Folgezeit ausgesprochen. Auch im Ausdruck und Ton muss das zephyrin'sche Edict ganz den Geist Victor's und das Selbstgefühl eines Inhabers des petrinischen Stuhls geathmet haben: wenigstens lässt die Art und Weise, in der Tertullian davon spricht [2]), keine andere Deutung zu. Vergeblich versuchte einige Jahrzehnde später der Novatianismus, in mehr als einer Beziehung eine Erneuerung des Montanismus [3]), gegen das ethnisirende System der letzten Päpste zu reagiren: er musste aus der katholischen Kirche ausscheiden. Um die-

1) Vgl. m. Montanismus S. 229 ff.

2) De pud. 1: audio etiam edictum esse propositum, et quidem peremtorium. Pontifex scilicet maximus, quod est, episcopus episcoporum, edicit: »Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto«.

3) Zu Phrygien z. B. vereinigte sich die novatianische Parthei mit den Ueberresten der Montanisten, vgl. Socr. H. E. IV, 28. Den montanistischen Grundsätzen sich anschliessend verboten die phrygischen Novatianer jetzt auch die zweite Ehe (a. a. O. V, 22), und feierten das Pascha in der Weise der Quartodecimaner (a. a. O. IV, 28. V, 21).

selbe Zeit war es, als der Streit über die Ketzertaufe ausbrach, ein Streit, der mittelbar gleichfalls in die alte Controverse des jüdischen und heidnischen Christenthums eingreift: wenigstens bekannten sich die judaisirenden Partheien, wie die Montanisten, Novatianer, Donatisten immer auch zur Wiedertaufe, und in Folge desselben Zusammenhangs gerieth wohl auch die nordafrikanische ursprünglich montanistische Kirche mit der römischen in Collision. In diesem Streite nun trat der römische Bischof Stephanus nach Verfahren und Grundsätzen ganz in die Fussstapfen Victors und Zephyrins. Wie jener, behauptet er mit schroffem Nachdruck die Oberherrlichkeit des römischen Stuhls [1]), wie dieser, stellt er das Attribut der Katholicität allen andern Attributen der Kirche in solcher Weise voran, dass er im Collisionsfall die letztern dem erstern zum Opfer bringt. Auf Stephanus folgte Dionysius, dessen immanente Hypostasentrinität gleichfalls nur als consequente Ausbildung jenes theologischen Prinzips erscheint, das unter Victor und Zephyrin gegen die unitarischen Richtungen jener Zeit geltend gemacht worden war. Diese Thatsachen bezeugen laut und augenfällig genug, wie tiefeingreifend, wie nachhaltig jener Umschwung der römischen Kirche war, dessen Wendepunkt durch Victors Episcopat bezeichnet wird.

Nichts desto weniger darf bei allen diesen Bestrebungen und trotz der entschiedenen Tendenz zur Katholicität, die seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts in der römischen Kirche vorherrschte, doch die für alle Folgezeit entscheidende Thatsache nicht aus dem Auge verloren werden, dass der Katholicismus im Ebionitismus wurzelt, dass die katholische Kirche und Kirchenverfassung auf ebionitischen d. h. jüdischen Grund-

1) Firmiliani Ep. ad Cypr. (Ep. Cypr. 75): Stephanus — qui sic de episcopatus sui loco gloriatur, et se successionem Petri tenere contendit.

lagen erbaut ist. Sie hat sich ihres uranfänglichen jüdischen Charakters auch in der Folge nie mehr völlig entschlagen. Eines der einleuchtendsten Beispiele hiefür ist ihr Verhältniss zum Montanismus, den sie verdammt, aber nie ganz aus sich ausgeschieden hat [1]). Die Vermischung des alt- und neutestamentlichen Gesichtspunkts, die jüdische Werkheiligkeit, die Auffassung des ganzen christlichen Lebens vom Standpunkt des opus operatum, die hieraus fliessende Märtyrer-Verehrung, die statutarische Kirchendisciplin, die Festsetzung bestimmter Büssungen für bestimmte Sünden, die Anordnung gesetzlicher Festtage, die Aeusserlichkeit des religiösen Thuns überhaupt — diess sind charakteristische Züge, welche auch der spätere Katholicismus mit dem Montanismus gemein hat. War der Montanismus eine Fortsetzung der alttestamentlichen Prophetenregierung, so hat der Katholicismus an die Stelle derselben eine levitische Priesterregierung gesetzt. War die Offenbarungstheorie des Montanismus enthusiastisch, so hat der Katholicismus, indem er an die Stelle der montanistischen Ekstasen und Orakel eine göttlich inspirirte, infallible Kirchenauctorität, die Concilien, setzte, die Sache auch hier nicht geändert, sondern nur geregelt [2]). Der Cölibat der Kleriker ist gleichfalls montanistischen Ursprungs [3]); vielleicht auch die sacramentliche Fassung der Ehe [4]). Orthodoxe Katholiken, wie Baronius, Du Valois haben sich dess-

1) Ich wiederhole im Folgenden einige Sätze aus meinem Montanism. S. 237 ff.

2) Das Nähere in m. Mont. S. 233 ff.

3) Ein Prophetenspruch der Montanistin Priscilla bei Tertullian lautet: Item per sanctam prophetidem Priscam ita evangelizatur sp. s., quod sanctus [d. h. caelebs] minister sanctimoniam noverit ministrare [= sacramenta ministrare]. Purificantia enim concordat, et visiones vident, et ponentes faciem deorsum etiam voces audiunt manifestas, tam salutares quam et occultas. Dazu m. Mont. S. 61. Neander, Antignost. S. 245.

4) m. Mont. S. 58 f. 236.

halb in ihrer Bestreitung des Montanismus [1]) jederzeit die Hände gebunden gesehen. Der Unterschied ist nur der, dass der Katholicismus das Schwärmerische des montanistischen Systems in Ordnung zu bringen, das Schroffe zu mildern, das Herbe zu sänftigen, das Gebot zum evangelischen Rathschlag umzubiegen gewusst hat. *Ἡμεῖς* — sagt Epiphanius über die zweite Ehe im Gegensatz gegen die Montanisten [2]) — *οὐκ ἀνάγκην ἐπιτιθέαμεν, ἀλλὰ παραινοῦμεν μετὰ συμβουλίας ἀγαθῆς προτρεπόμενοι τὸν δυνάμενον· οὐκ ἀνάγκην δὲ ἐπιτιθέαμεν τῷ μὴ δυναμένῳ.* Im Mönchthum besonders hat die katholische Kirche einen gemässigten Montanismus in sich bewahrt. Denn das Mönchthum ruht auf derselben Unterscheidung gemeiner und höherer Frömmigkeit, welche der montanistische Gegensatz der Pneumatiker und Psychiker zur Voraussetzung hat. Und sofern der Montanismus am meisten unserem Pietismus entspricht, so kann man sagen, dass in dem eben bezeichneten Umstand, nämlich in der katholischen Duldung der exclusiven Frömmigkeit, auch der Grund davon liegt, dass die katholische Kirche den Pietismus als abgesonderte Richtung in ihrer Mitte nicht kennt.

Die Grundsätze und Institutionen der katholischen Kirche sind also wesentlich als Entwickelungen aus dem Montanismus, der Montanismus als Vorstufe und Voraussetzung des Katholicismus zu fassen. Also nicht, wie Neander [3]) sagt: der Montanismus hat die der katholischen Kirche eigene Verwechslung des alt- und neutestamentlichen Gesichtspunkts

1) Man vgl. z. B., wie Du Valois die katholische Fastengesetzgebung gegen Tertullian und den Montanismus vertheidigt, zu Eus. H. E. V, 18 (bei Heinichen Tom. II. 85, s. auch Stroth, Übers. I, 371), oder wie Baronius den Vorwurf abzuweisen sucht: »monachos sanctos atque alios regulares montanizare«, Annal. Tom. II, 267.

2) Haer. 48, 9. Aehnlich Hieron. ad Marc. Ep. 41. (54) I, 189. Vallars

3) K.G. I, 3, 883. Erste Ausg.

noch übertrieben; sondern vielmehr: die katholische Kirche hat sich aus ihrer montanistischen oder ebionitischen Periode nur unvollkommen herausgearbeitet. Die ausschliessliche Geltung des Judaismus nahm nun zwar, wie wir gesehen haben, gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts, mit dem Beginn der eigentlich katholischen Kirche ein Ende. In die Mitte der kämpfenden Gegensätze des Juden- und Heidenchristenthums gestellt wurde das katholische Dogma eine Abfindung zwischen beiden, doch mit unverkennbarer Entfremdung gegen das paulinische Christenthum, mit sichtbarer Hinneigung zum ursprünglichen Judaismus, der sich auch wirklich, trotz mancher innerer Wechsel und äusserer Einflüsse in der Folgezeit nie wieder ganz aus dieser Kirche verloren hat. Die bekannte Ansicht, die man nicht selten über den Protestantismus aussprechen hört, er sey eine Erneuerung des paulinischen Christenthums, eine paulinische Reaction gegen das im Katholicismus zurückgebliebene Jüdische — gewinnt von hier aus ein eigenthümlich neues Licht.

III. Die Gnosis.

Neben den Entwicklungslinien des Paulinismus und Petrinismus zieht sich noch eine dritte, ihrem Ursprung nach zwar etwas jüngere, doch gleichfalls vorkatholische und für die Bildungsgeschichte der katholischen Kirche höchst wichtige Erscheinung hin, die in der vorstehenden Entwicklung noch keine Stelle gefunden hat, die Gnosis. Keine Erscheinung des alten Christenthums ist nach ihren Ursprüngen räthselhafter, nach ihrem geschichtlichen Zusammenhange dunkler, als diese, und so viel auch durch die neueren Untersuchungen, besonders Baur's, Gieseler's und Neander's zur

Aufklärung der Fragen, die sich in diesen Beziehungen aufdrängen, geleistet worden ist, so viel Unklares und zum Theil wohl nie mehr völlig Aufzuklärendes bleibt noch zurück. Ein näheres Eingehen auf die entfernter liegenden Streitpunkte oder eine erschöpfende Darstellung der einzelnen gnostischen Systeme wird man von der vorliegenden Untersuchung, da hier nichts in der Kürze abgemacht werden kann, natürlich nicht erwarten: sie muss sich auf eine Erörterung der geschichtlichen Stellung der Gnosis oder auf die Beantwortung der Frage beschränken, welches Moment jene Erscheinung in der Entwicklungsgeschichte des ältesten Christenthums, d. h. in der Bildungsgeschichte der katholischen Kirche habe. Das historische Material muss dabei als bekannt vorausgesetzt werden.

Genesis der Gnosis. Zuerst einige Worte über den äussern Zusammenhang der Gnosis. Wenn es sich darum handelt, woher die hervorragendsten und ausgebildetsten gnostischen Systeme den Stoff ihrer speculativen Entwicklungen entlehnt haben, so kann keine Frage seyn, dass dem Platonismus die ungleich bedeutendste Einwirkung zuzuschreiben ist. Schon die Kirchenväter haben meist die Sache so angesehen: dass z. B. Tertullian den Plato als den „Patriarchen“ der Gnostiker [1]), die Gnosis und namentlich die valentinianische, als christianismus platonicus [2]) bezeichnet, ist bekannt. In der That darf man nur die platonische Ideenlehre mit dem innern Organismus des valentinianischen Systems zusammenhalten, um von der nahen Verwandtschaft beider überrascht zu werden [3]), und wenn diese Verwandtschaft gerade bei Valentin und seiner Schule stärker hervor-

1) adv. Hermog. 8 de anim. 3.: haereticorum patriarchae philosophi. de anim. 23.: Plato omnium haereticorum condinentarius.
2) de praescr. 8. Aehnlich de anim. 18.
3) Vgl. Tert. de anim. 18 und Baur, Gnosis 143 f.

tritt, als in den übrigen gnostischen Systemen, z. B. den syrischen, so ist es doch im Ganzen derselbe Grundtypus, der auch in ihnen, wenn auch verschieden modificirt, wiederkehrt. Der Platonismus war Zeitphilosophie geworden: ihm huldigten alle tieferen Gemüther, und namentlich in der griechischen Welt hatte er die Alleinherrschaft. Die Lehre von den Ideen, von einem über alles Endliche und menschlich Beschränkte in unendlicher Ferne erhabenen, ins Endliche nicht eingehenden absoluten Wesen, von einem *κόσμος νοητὸς* jenseits des *αἰσθητὸς*, von einer *ψυχὴ τὰ πάντα δημιουργήσασα*, von der *ὕλη* als dem *μὴ ὄν*, das dem *ὄν* gegenüberstehe, von dem Leibe als dem Kerker der Seele u. s. f. waren schon gleichsam Axiome des philosophisch gebildeten Zeitbewusstseyns, und mussten, je weiter sie über die Schule hinaus sich verbreiteten, um so mehr die abstract-philosophische Haltung verlieren, und e t h i s c h - r e l i g i ö s sich färben. Es ist begreiflich, dass hier auch der platonische Dualismus eine schroffere Gestalt annahm, besonders innerhalb des gleichzeitigen Christenthums, das als ebionitisches in dem Gegensatze zwischen dem Teufel, dem Herrscher der gegenwärtigen Welt, und Christus, dem Herrscher der künftigen, ganz denselben Dualismus in sich schloss, den später die Gnosis in der Gegeneinanderstellung Christi und des Demiurgs aussprach. Ueberhaupt musste der Platonismus innerhalb des Judenchristenthums und seiner theologischen Voraussetzungen sich in eigenthümlicher Weise gestalten: der Gegensatz von Geist und Materie musste mit dem Gegensatz von Gutem und Bösem, von Gott und Welt, sich verbinden, die Ideenlehre theils mit den trinitarischen theils mit den angelologischen Vorstellungen zusammengehen, und die gnostischen Aeonengenealogien erzeugen; weiter verschmolz sich der *κόσμος νοητὸς* mit dem christlichen Himmel zum *πλήρωμα*, die bildende Weltseele mit dem schaffenden Gotte des A. T. zum Demiurgen, die *ὕλη* trat als Satan Gott gegenüber, die Erlösung

wurde zu einer Befreiung des πνεῦμα von der Materie, das christliche Leben erhielt den Charakter dualistischer Ascese u. s. f. Man kann somit den Gnosticismus bezeichnen als eine Platonisirung des Christenthums oder Christianisirung des Platonismus [1]), als einen Versuch, dem christlich religiösen Bewusstseyn jener Zeit, das über den unmittelbaren Glauben hinauszugehen das Bedürfniss fühlte, aber die Form der wissenschaftlichen Theologie noch nicht gewonnen hatte, mittelst des Platonismus einen gedankenmässigen Ausdruck zu geben. Die Gnosis ist in dieser Hinsicht eine dem Philonismus völlig analoge Erscheinung. Wie in dem spätern, besonders dem alexandrinischen Judenthum das Bestreben erwachte, im Geiste der modernen Zeitbildung, durch Aneignung hellenischer Elemente sich fortzuentwickeln, ein Bestreben, aus welchem sofort die alexandrinische Religionsphilosophie, d. h. ein im Judenthum sich reflectirender Platonismus hervorgieng, so hat das älteste Christenthum, und gerade das ebionitische am meisten, diese Bestrebungen fortgesetzt, und es entstand ganz analog die Gnosis, d. h. ein im ebionitischen Judenchristenthum sich reflectirender Platonismus, oder, wie man sie gleichfalls nennen könnte, ein ebionitischer Philonismus. Der Unterschied beider Erscheinungen ist nur die mythische Form, die der einen von ihnen vor der andern eigenthümlich ist. Die Gnosis gibt nämlich ihre Weltanschauung nicht in der Weise der Philosophie, sondern in der Weise der Religion, nicht in dialectisch-speculativer Entwicklung, sondern in der Weise concreter Bildlichkeit: die platonischen Ideen, die philonischen Logosprädicate verkörpert sie zu mythischen Figuren, ideelle Processe erzählt sie als Geschichte, kurz, sie will, wie gesagt, nicht Philosophie, sondern Religion, oder eine höhere Einheit von beiden seyn, eine Philosophie, die zugleich Religion wäre: und in dieser

1) Das Obige nach Hasse, in Bauer's Zeitschr. I, 2, 223 f.

Beziehung stellt sie auf christlichem Gebiete eine ähnliche Erscheinung dar, wie später der Neuplatonismus auf heidnischem.

Der Zusammenhang, in welchem die Gnosis mit dem Philonismus steht, und ihre vielfache Berührung mit dem Essäismus beweist zugleich, dass dieselbe, so sehr sie sich als vorherrschend hellenisches Erzeugniss kund gibt, und in so entschiedenen Gegensatz sie sich später zu dem Judenthum gesetzt hat, nichts desto weniger jüdischen, d. h. ebionitischen Ursprungs ist. Die frühesten gnostischen Systeme sind wenigstens als eine eigenthümliche Entwicklungsstufe des Ebionitismus anzusehen, und es gilt diess nicht blos von Figuren, wie der sogenannte Cerinth, der als reiner Ebionit doch mittelst seiner ausgebildeteren Angelologie und seines Doketismus schon den Uebergang der ebionitischen Anschauungsweise auf die gnostische bezeichnet, oder von Erscheinungen wie die clementinischen Homilieen, deren Ebionitismus schon ganz gnostisch gefärbt ist, sondern selbst von Systemen, wie das basilidianische, das dem Ebionitismus in vielen Punkten noch sehr nahe steht, theilweise sogar vom valentinianischen. Erst mit Marcion, der als Gnostiker zugleich Erneuerer des paulinischen Christenthums war, reisst der Faden ab. Es ist unter diesen Umständen ganz erklärlich, dass die Gnosis von ihren frühesten Gegnern, besonders den Paulinern, als judaisirende Erscheinung (*'Ιȣδαϊσμός*), ihre mythischen Personificationen und Geschichten als *μῦθοι ἰȣδαικοὶ* behandelt werden [1]), dass Hegesipp die gnostischen Systeme als Ausflüsse des häretischen Judenthums darstellt [2]) und dass der Samaritaner, d. h. j ü d i s c h e Häretiker Simon von der spätern kirchlichen Polemik zum Repräsentanten der Gnosis gestempelt worden ist.

1) Die Belege oben S. 144 f.

2) S. oben S. 145.

Geschichtsstellung der Gnosis. Trotz ihres ebionitischen Ausgangspunkts hat jedoch die Gnosis einen solchen Verlauf genommen, dass eben sie es ist, die unter allen Erscheinungen des nachapostolischen Zeitalters den stärksten Gegensatz gegen das Judenthum, und mithin gegen die herrschende ebionitische Denkweise vertritt. Haben wir, wie der Verlauf der bisherigen Untersuchung gezeigt hat, die Geschichte des nachapostolischen Zeitalters oder die Vorgeschichte der katholischen Kirche aufzufassen als das stufenweise Werden des Judenthums zum Christenthum, als die allmählige Losschälung des Christenthums vom Judenthum, so können wir von diesem Gesichtspunkt aus die geschichtliche Stellung und Bedeutung der Gnosis so bezeichnen: sie hat in einer noch überwiegend jüdischen Epoche der christlichen Kirche, in einer Zeit, die sich des Unterschieds zwischen Christenthum und Judenthum noch gar nicht recht bewusst geworden war, zuerst die Absolutheit des Christenthums entschieden geltend gemacht, sie ist also wesentlich unter dem Gesichtspunkt einer Reaction gegen die herrschende jüdische Gestaltung des Christenthums zu stellen. Nach ihren ursprünglichen Motiven wurzelt die Gnosis zwar allerdings in einem rein speculativen und nicht in einem religionsphilosophischen oder religionsgeschichtlichen Interesse: das Verhältniss Gottes zur Welt, oder was dasselbe ist, die Frage *πόθεν τὸ κακὸν* war es, wovon sie ausgieng [1]), und man kann nicht gerade sagen, dass unter ihren drei Prinzipien — die

1) Tert. de praescr. haer. 7.: eaedem materiae apud haereticos et philosophos volutantur, iidem retractatus implicantur, unde malum et quae? et unde homo et quomodo? et quod proxime Valentinus proposuit, unde Deus? adv. Marc. I, 2.: Marcion languens, quod et nunc multi et maxime haeretici, circa mali quaestionem: unde malum? Eus. H. E. V, 27: *πολυθρύλλητον παρὰ τοῖς αἱρεσιώταις ζήτημα τὸ πόθεν ἡ κακία;* Epiph. Haer. XXIV, 6 von den Basilidianern: *ἔσχε δὲ ἡ ἀρχὴ τῆς κακῆς προφάσεως τὴν αἰτίαν ἀπὸ τοῦ ζητεῖν καὶ λέγειν· πόθεν τὸ κακόν.*

Materie, der Demiurg und Christus — unmittelbar die drei Religionen latitiren, oder dass ihr der Welt- und Gottesprocess, dessen Darstellung den Inhalt ihrer Systeme bildet, nur Mittel sey, um ihre Theorie von dem geschichtlichen Verhältniss des Heiden- Juden- und Christenthums speculativ zu begründen. Nichts desto weniger haben die meisten und bedeutendsten gnostischen Systeme jene metaphysischen Prinzipien in ausdrückliche Beziehung gesetzt zu den gegebenen Religionen, und die letztern als geschichtliche Offenbarungen der erstern aufgefasst. In diesem Sinne erklärten z. B. Valentin und Marcion die Heiden für das Reich der ὕλη oder des Satan, analog der jüdisch-christlichen Ansicht, nach welcher die heidnischen Götter böse Engel waren [1]), die Juden für das Reich des Demiurg, da die Weltschöpfuug nach der Darstellung der Genesis dem Judengotte gehörte, die Christen als die πνευματικὺς für das Volk des höchsten Gottes [2]). Die Reflexion auf das Religionsgeschichtliche ist also der Gnosis so wenig fremd, dass sie vielmehr das Metaphysische und Historische überall combinirt, den ideellen Process der Prinzipien zugleich als historischen Process der Religionen angeschaut hat. Die Bestimmung des Verhältnisses, in welchem das Christliche zum Vorchristlichen, das Christenthum zum Judenthum und Heidenthum steht, musste somit in den gnostischen Systemen eine sehr bedeutende Stelle einnehmen. Hiemit war aber eine tiefeingreifende Frage, die aus dem Gesichtskreis jener Zeit ganz verschwunden gewesen war, zum erstenmal wieder entschieden in den Vordergrund gerückt. Innerhalb des Judenchristenthums, wie wir dasselbe, fast noch gleichzeitig mit dem Aufkommen der Gnosis, in der Urgemeinde zu Jerusalem oder unter den Ἑβραῖοι des Hebräerbriefs herrschend finden, konnte von einem Ver-

1) Keil, opusc. acad. ed. Goldhorn II, 584. 601.

2) Vgl. Baur, Gnosis S. 25 ff.

hältnisse des Christenthums zum Judenthum noch gar nicht die Rede seyn, da man, statt zwischen beiden zu unterscheiden, im Christenthum nur das wahre und rechtgläubige Judenthum erblickte, also noch ganz auf dem Boden des Judenthums stand. Die Gnosis dagegen hat jenem Verhältnisse zwischen Christlichem und Vorchristlichem nicht nur eine bewusste Aufmerksamkeit zugewandt, sondern die historisch gegebenen Religionen überhaupt als zusammgehörige Theile eines organischen Ganzen und namentlich das Christenthum als das letzte Glied dieser Entwicklungsgeschichte der Religionen zu begreifen gesucht. Das Ergebniss dieser religionsphilosophischen Bestrebungen war vor Allem die Einsicht in die Verschiedenheit und den relativen Gegensatz des Judenthums und Christenthums. Mochte man nun, wie die Clementinen, das Judenthum zwar für identisch mit dem Christenthum erklären, aber doch das gegebene alttestamentliche Judenthum für eine verfälschte und beschränkte Form dieses wahren mit dem Christenthum identischen Judenthums, oder, wie Basilides, Valentin u. A. für eine geschichtliche Einleitung und typische Vorbereitung des Christenthums, oder wie Marcion, für eine zum Christenthum in gar keiner innern Beziehung stehende demiurgische Offenbarung, oder wie Karpokrates, für eine heidnische Religion, die, wie die andern particularistischen Volks- und Landesreligionen, einem der beschränkenden Weltgeister, der ἄγγελοι κοσμοκράτορες, ihren Ursprung verdankt, oder endlich, wie die Kainiten, für eine directe Verkehrung aller wahren Religion —, mit andern Worten, mochte man beide Offenbarungen als Stufen oder als Gegensätze ansehen: die Anerkennung eines freien Verhältnisses zwischen ihnen, die Anerkennung der Autonomie und Absolutheit des Christenthums liegt allen gnostischen Systemen zu Grund: das Judenthum ist ihnen allen nicht mehr, wofür es dem Ebionitismus gegolten hatte, absolute Offenbarung, sondern relative, und in eben dem Maase, in

welchem die alttestamentliche Religion als einleitende Offenbarungsstufe zurücktritt, tritt das Heidenthum, ähnlich wie bei den Apologeten und später bei den Alexandrinern, als relative Vorbereitung des Christenthums näher, besonders bei Valentin [1]), dessen System auch in dieser Hinsicht den durchgebildetsten Charakter trägt. Man kann somit die Gnosis, wie sie sich in ihren entwickeltsten und bedeutendsten Systemen darstellt, im Wesentlichen als eine Erneuerung des paulinischen Prinzips ansehen, und wenn sie insofern weit über die Grundlagen der paulinischen Theologie hinausgeht, als sie das Christenthum ganz von seinen historischen Voraussetzungen, vom Positiven der Ueberlieferung losreisst, und die Person Christi, — analog der schroffen Entgegensetzung des christlichen pneumatischen Prinzips gegen das hylische der heidnischen und das psychische der jüdischen Welt — über die Schranken der jüdischen Nationalität und der menschlichen Natur überhaupt doketisch erhebt, so ist diess Alles doch nur eine Ueberspannung und extreme Verfolgung der paulinischen Denkweise und Geistesrichtung: die Neuheit und Selbstständigkeit des Christenthums, der Gegensatz der christlichen und jüdischen Offenbarung, des christlichen Glaubenslebens und der Sündhaftigkeit der ausserchristlichen Welt, die absolute Würde und die übermenschliche Natur Christi — kurz paulinische Ideen sind es, die sich durch jene scheinbar so phantastischen Speculationen als rother Faden hindurchziehen, und es darf darum auch nicht für zufällig angesehen werden, dass sich die Stifter der bedeutendsten gnostischen Systeme auf die Auctorität des Paulus oder eines seiner Vertrauten beriefen [2]).

1) Vgl. Neander, Genet. Entw. d. gn. Syst. S. 137. K.G. I, 2, 737. Baur, Gnosis S. 112. f.

2) Zeller, Aphorismen, Jahrb. d. Gegenw. 1844, Juni S. 517.

Was so eben von der Gnosis im Allgemeinen auseinandergesetzt worden ist, gilt ganz besonders vom **Marcionitismus**, der, wenn er auch an speculativer Tiefe andern gleichzeitigen Systemen, z. B. dem valentinianischen, nachsteht, doch ungleich den grössten Einfluss auf seine Zeit ausgeübt hat, und für die Bildungsgeschichte der katholischen Kirche von höchster Bedeutung ist. Alle Ansichten und Grundsätze, welche den übrigeu gnostischen Systemen als treibende Mächte zu Grund liegen, die Neuheit und Absolutheit des Christenthums, die Unvollkommenheit und Beschränktheit des Judenthums, der Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium, die Vorliebe für Paulus und das paulinische Christenthum, der Widerwille gegen die Materie, gegen das Fleisch und Fleischesleben und die hieraus fliessende strenge Ascese — alles diess tritt im Marcionitismus nur in schärferer, und, wie uns die Antithesen dieses Gnostikers schliessen lassen, bewussterer Form hervor. Man kann daher dieses System in der angegebenen Hinsicht als das die Gnosis überhaupt repräsentirende bezeichnen. Nur um so begreiflicher wird uns aber unter diesen Umständen, wie gerade der Marcionitismus eine so weitgreifende Einwirkung auf seine Zeit ausüben konnte [1]). Je tiefer die damalige Kirche, besonders die römische, noch im Judenthum befangen war, desto zeitgemässer war die polemisch-reformatorische Tendenz, mit welcher Marcion in der Mitte dieser Kirche auftrat. Wie Epiphanius erzählt [2]), kam er nach Rom mit der Frage, die er den dortigen Presbytern vorlegte, was der Ausspruch Christi bedeute: man giesse keinen neuen Wein in alte Schläuche, und flicke keinen alten Lappen auf ein neues Kleid? Mit dieser Frage war die Antithese gegen das Judenthum und das dem

1) Ueber die äussern Erfolge des Marcionitismus vgl. Baur, Gnosis S. 297. f.

2) Haer. XXXXII, 2.

damaligen Christenthum noch anklebende Jüdische offen und bewusst als Prinzip ausgesprochen. Dass Kirche und Kirchenlehre durch eine Wiederherstellung des reinen paulinischen Christenthums, durch Ausscheidung und Ausstossung des noch fortwirkenden, das rein Christliche überwuchernden Judenthums reformirt werden müssten — dieser in den Zeitverhältnissen vollkommen gerechtfertigte, ja von ihnen geforderte Gedanke war es, der die treibende Macht des marcionitischen Systems bildete (separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis, sagt Tertullian [1])) und demselben so bedeutenden Erfolg, so vielfache Anerkennung verschaffte. Ja man könnte den Marcionitismus um dieses seines Charakters willen geradezu als die erste Reformation auffassen und darstellen, wenn er sich nicht durch die schroffe und einseitige Ausprägung seines Grundgedankens, nämlich durch die völlige Losreissung des Christenthums von seinem organischen Zusammenhange mit dem Judenthum, so wie durch die gnostischen Grundlagen, die er seinen theologischen Prinzipien gab, in eine schiefe Stellung zur Kirche gebracht hätte. Diese seine gnostische Einseitigkeit, besonders sein Doketismus stand ohne Zweifel seiner allgemeineren kirchlichen Anerkennung im Wege: kein anderer Gnostiker hat zahlreichere, bedeutendere und leidenschaftlichere Gegner gefunden, als Marcion [2]): nichts desto weniger müssen wir glauben, dass eben dieser Umstand, wie es bei polemischen Verhandlungen solcher Art zu gehen pflegt, und wie man besonders an den clementinischen Homilieen sieht, die, während sie den Marcionitismus bestreiten, doch nicht umhin können, ihm wesentliche Zugeständnisse zu machen — dazu beigetragen hat, das Wahre

1) adv. Marc. I, 19.

2) Vgl. u. A. Danz, de Eus. Caes. S. 97. f. Walch, Ketzergeschichte I, 533. ff.

und Zeitgemässe an den marcionitischen Grundsätzen und Forderungen dem allgemeinen Zeitbewusstseyn näher zu bringen. Haben wir doch auch sonst, selbst bei entschiedenen Gegnern der Gnosis, z. B. den Verfassern der Pastoralbriefe, der ignatianischen Briefe, der clementinischen Homilieen, die Wahrnehmung gemacht, dass sie sich dem positiven Einflusse gnostischer Ideen nicht völlig zu entziehen vermochten [1]): wie viel mehr dürfen wir annehmen, dass die so wesentlich berechtigte Opposition Marcions gegen das herrschende Judenthum, dass sein Dringen auf eine kirchliche Reformation in paulinischem Sinne nicht ohne vielfachen Anklang geblieben ist, zumal in einer Zeit, in welcher sich bereits auf manchen Punkten, besonders in der römischen Kirche, eine antijüdische Reaction vorzubereiten begonnen hatte. Wie die spätere katholische Theologie, besonders die alexandrinische, als kirchliche und verkirchlichte Reproduction der Gnosis, so ist insbesondere die Victor'sche Periode als kirchliche Reproduction des Marcionitismus anzusehen. Der letztere macht somit nicht nur in der Geschichte der Gnosis, sondern auch in der Entwicklung des Katholicismus Epoche.

Die polemischen Verhandlungen zwischen Gnostikern und Kirchenlehrern waren überhaupt für die richtige Feststellung des Verhältnisses zwischen Christenthum, Judenthum und Heidenthum von grösster Bedeutung. Die Gnostiker machten dem bestehenden, herrschenden Christenthum den Vorwurf, es sey jüdisch: die Kirchenlehrer der Gnosis, sie sey heidnisch [2]): diese gegenseitigen Vorwürfe bekamen erst dann einen Halt, wenn man sich zuerst darüber verständigte, was denn eigentlich Christenthum sey, worin sein eigenthümliches Wesen und sein specifischer Charakter im

1) S. oben S. 143. 171. und I, 387.

2) Das Nähere in m. Mont. S. 219 ff.

Gegensatz gegen den Ἑλληνισμὸς und Ἰουδαϊσμὸς bestehe. Die für das Zustandekommen einer katholischen Kirche grundwesentliche Einsicht, dass der Χριστιανισμὸς nicht Ἰουδαϊσμὸς, sondern ein Neues, Selbstständiges, Drittes sey zu Judenthum und Heidenthum, eine Erkenntniss, die zuerst in den ignatianischen Briefen und im vierten Evangelium [1]) bestimmt und mit klarem Bewusstseyn ausgesprochen ist, muss somit als Frucht und bleibender Gewinn der gnostischen Epoche des alten Christenthums angesehen werden. Fasst man die Gnosis nur als eine Summe von Häresen, so ist die Genesis der katholischen Kirche völlig unverständlich.

Der Brief des Barnabas. Ein Beispiel für die Art und Weise, in welcher die Gnosis auf die öffentliche Meinung der Kirche einwirkte, und einen antijüdischen Umschwung in ihr vorbereitete, ist — neben andern gnostischen Erzeugnissen dieser Gattung, z. B. dem Schreiben des Valentinianers Ptolemäus an die Flora, dem von der Gnosis leiser berührten [2]) Brief an Diognet u. s. f. — namentlich der Brief des Barnabas, der hier wohl am schicklichsten seine Stelle findet [3]). Er ist aller Wahrscheinlichkeit nach in Alexandrien, dieser Geburtsstätte der Gnosis, von einem zum Christenthum übergetretenen, alexandrinisch gebildeten Ju-

1) Auch in dem mit diesen Schriften gleichzeitigen Brief an Diognet c. 3. 4.

2) Die Einwirkung der Gnosis ist in dem Urtheil des Briefs über das Judenthum und das mosaische Cerimonialgesetz nicht zu verkennen. Der Verfasser setzt nicht nur Judenthum und Heidenthum auf Eine Stufe, sondern er scheint — nach c. 4. — den jüdischen Kultus, dessen Beobachtung er als Aberglauben behandelt, überhaupt nicht von göttlicher Stiftung abzuleiten, sondern als willkührliche und abergläubische Menschenerfindung anzusehen. Der übrige Inhalt des Briefs ist rein christlich.

3) Auf das Detail des Briefs kann hier nicht eingegangen werden: es möge auf Hefele's gründliche Untersuchung, bei deren Ergebnissen es auf den meisten Punkten sein Bewenden haben wird, verwiesen seyn.

den im ersten Viertel des zweiten Jahrhunderts geschrieben: noch nicht entschieden gnostisch stellt er jedoch auf mehreren Punkten [1]) den Uebergang des alexandrinischen Judenthums zur Gnosis dar. Sein Haupttheil, die ersten 16 Capitel beschäftigen sich mit dem Nachweis, dass das Judenthum eine blosse Vorstufe und Prophezeiung des Christenthums gewesen sey, und daher mit diesem seine Gültigkeit verloren habe. Beschneidung (c. 9.), Sabbathfeier (15.), Tempeldienst (16.), Fasten (3.), Speisegebote (10.) hätten im Christenthum als der nova lex domini (c. 2.), für die Christen als den λαὸς καινὸς (c. 6. 16.) keine Bedeutung mehr. Dieser Gesichtspunkt wird aber nicht in paulinischer Weise durchgeführt, d. h. mittelst der Nachweisung, dass das mosaische Cerimonialgesetz für den damaligen Standpunkt menschlicher Entwicklung eine wirkliche, nämlich pädagogische Bedeutung gehabt habe, die jetzt wegfalle, sondern es wird behauptet, Beschneidung, Opfer u. s. w. seyen von Anfang an gar keine Bestimmungen des richtig vestandenen mosaischen Gesetzes gewesen. Die Juden hätten allerdings das Cerimonialgesetz, statt in ihm eine allegorische Darstellung religiöser und sittlicher Wahrheiten zu sehen, buchstäblich verstanden und äusserlich beobachtet, aber es eben damit durchaus missverstanden: Moses habe nur ἐν πνεύματι (c. 10.) d. h. allegorisch gesprochen: nur der allegorische Standpunkt sey der Standpunkt des wahren, geistigen Verständnisses, und dieses Verständniss schliesse die γνῶσις auf. Wenn also Abraham die Beschneidung eingeführt habe, so habe er es einzig gethan im weissagenden Hinblick auf die Kreuzigung Jesu; wenn Moses die Speisegebote gegeben, so sey seine Absicht blos die gewesen, sittliche Lebensregeln zu ertheilen; wenn die Priester am grossen Versöhnungstage Speise mit Essig vermischt essen, so thun sie es, weil sie

2) Vgl. Baur, Gnosis S. 89.

wissen, dass Christus am Kreuze mit Essig getränkt werden soll; Josua wird mit diesem Namen genannt nur aus dem Grunde, weil er das Vorbild des später erscheinenden Jesus ist. In dieser Art wird in unserem Briefe der ganze gegebene Mosaismus mittelst einer durchgeführten mystischen Auslegung in typische Formeln aufgelöst, ganz in der Weise jenes jüdischen, über alles Positive sich wegsetzenden Idealismus, den schon Philo in seiner Schrift de migratione Abrahami bekämpft [1]), und der später in der eigentlichen Gnosis sich wieder erneuerte.

Hand in Hand mit der antiebionitischen Polemik unsers Briefs wird c. 5. und 12. die Gottheit Christi, in der letztern Stelle ausdrücklich im Gegensatz gegen die niedere, jüdisch-messianische Ansicht von seiner Person hervorgehoben. Der innere Zusammenhang, in welchem diess Beides, die Höherstellung der Person Christi, und die Polemik gegen das Judenchristenthum mit einander steht, wird unten aus Veranlassung des Hebräerbriefs noch näher zur Sprche kommen.

Endlich muss hier noch einer mit dem Gnosticismus gleichzeitigen und ihm in gewisser Beziehung analogen Erscheinung, der Apologeten, Erwähnung geschehen. Sie stellen diejenige Form des christianisirten Philonismus dar, der es gelang, zur kirchlichen Anerkennung durchzudringen. Sie sind das kirchliche Gegenbild der häretischen Gnosis, und eben damit die Anfänger und Begründer einer kirchlichen Theologie. Das Neue und Grosse am Gnosticismus war, dass er das Christenthum unter den religionsphilosophischen Gesichtspunkt stellte. Ausserhalb der gegebenen Religionen seinen Standpunkt nehmend, erkannte er im

1) Vgl. in der angef. Schrift I, 450. Mang: *εἰσὶ γάρ τινες, οἳ τοὺς ῥητοὺς νόμους σύμβολα νοητῶν πραγμάτων ὑπολαμβάνοντες, τὰ μὲν ἄγαν ἠκρίβωσαν, τῶν δὲ ῥαθύμως ὠλιγώρησαν, οὓς μεμψαίμην ἂν ἔγωγε τῆς εὐχερείας.*

Christenthum das letzte vollendende Glied einer organischen Offenbarungsgeschichte, die Verwirklichung der absoluten Idee der Religion, im Judenthum und Heidenthum die Vorstufen und Vorbereitungen dieses letzten Entwicklungsglieds. So besonders Valentin und seine Schule. Das Heidenthum, in dessen geistigen Aeusserungen dieser Gnostiker die Einstreuungen des höhern Pneumatischen wahrnahm [1]), erhielt jetzt zum erstenmal seinen relativen Antheil an der Vorbereitung des Christenthums. Ganz dieser selbe religionsphilosophische Gesichtspunkt ist es, der dem λόγος σπερματικὸς der Apologeten zu Grunde liegt. Bei der entschiedensten Polemik, die Justin, ganz in der Weise der clementinischen Homilieen gegen das Heidenthum führt, und in welcher er demselben alle wahre Gotteserkenntniss schlechthin abspricht [2]), schreibt er ihm doch hinwiederum — unverkennbar im Widerspruch mit sich selbst, dort Ebionit, hier Platoniker — eine relative Uebereinstimmung mit dem Christenthum zu. „Bei Allen", sagt er, „werden σπέρματα ἀληθείας gefunden" [3]). „Wir haben demnach einige unserer Lehren mit den griechischeu Dichtern und Philosophen gemein: andere tragen wir auf erhabenere und gotteswürdigere Weise vor [4]). Die Lehren Plato's z. B. sind nicht durchaus verschieden von Christus, freilich auch nicht durchaus ähnlich" [5]). Justin beschränkt zwar diese Zugeständnisse wieder durch die Behauptung, dass jene Bruchstücke richtiger Religionserkenntniss, die im Heidenthum gefunden würden, nicht das selbstständige Ergebniss der freien philosophischen Forschung, sondern ein den Schriften des Moses und der

1) Die Stelle bei Baur, Gnosis S. 112. Neander, K.G. I, 2, 737.
2) Semisch, Justin II, 152 ff.
3) Apol. I, 44. S. 70. Maur.
4) Apol. I, 20. S. 55.
5) Apol. II, 13. S. 97.

Propheten entlehntes Gut seyen [1]), er gibt ihnen aber andererseits auch wieder einen festern Halt durch seine Theorie vom *λόγος σπερματικός* [2]). Derselbe göttliche Logos – diess ist der religionsphilosophische Gesichtspunkt, unter dem er die gegebenen Religionen auffasst — welcher in der Person Christi und um der Christen willen in seiner Totalität erschien, hat auch schon in der vorchristlichen Zeit den Menschen einige Strahlen und Samenkörner seiner Intelligenz mitgetheilt und die empfänglichen Gemüther zu einer theilweisen Erkenntniss der Wahrheit und zu einem heiligen Leben geführt. Was somit die Heiden auf dem Gebiete der Gesetzgebung oder Philosophie Wahres gefunden und ausgesprochen haben, ist der Wiederschein dieser durch den Logos ihnen gewordenen Erleuchtung [3]). In Allen ist der Logos thätig gewesen [4]): das gesammte Menschengeschlecht hat Theil an ihm gehabt [5]): Jeder hat *ἀπὸ τȣ σπερματικȣ̃ θείȣ λόγȣ* in sich aufgenommen, was Anschliessungspunkte in ihm fand [6]). Diese Auffassung der vorchristlichen Religionsepoche und ihres Verhältnisses zur christlichen Offenbarung spricht denselben Gedanken in theologischer Weise aus, den die Gnosis in mythischer Form als kosmogonischen Process, als Naturgeschichte Gottes dargestellt hatte. Sie macht somit auch ihrerseits eine Ansicht vom Christenthum und seiner religionsgeschichtlichen Stellung geltend, die als die eigentliche theoretische Prämisse der sich verwirklichenden Katholicität angesehen werden kann.

1) Die Belege bei Semisch, Justin II, 164 ff.
2) Semisch a. a O. S. 163 f.
3) Apol. II, 10. S. 95.
4) Ebendaselbst.
5) Apol. I, 46. S. 71: *λόγον, ȣ̃ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχεν.* II, 8. S. 94: *τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τȣ̃ λόγȣ.*
6) Apol. II, 13. S. 97.

Viertes Buch.

Die kleinasiatische Kirche.

Uebersicht.

Ausser der römischen Kirche kann nur noch die kleinasiatische im Zusammenhang der vorliegenden Untersuchung zur Sprache kommen. Zwar haben auch andere Provinzialkirchen, z.B. die palästinensische, antiochenische, korinthische, im Laufe des nachapostolischen Zeitalters unzweifelhaft eine stetige, der römischen und kleinasiatischen im Wesentlichen analoge Entwicklungsgeschichte gehabt: aber zur Darstellung dieser Entwickelungen und zur Aufzeigung ihrer Hauptmomente fehlt es uns doch allzusehr an litterarischen Urkunden, als dass wir es versuchen könnten, hier in ähnlicher Weise, wie bei der römischen Kirche, zu Werke zu gehen: denn aus isolirten historischen Notizen lässt sich, wie sich von selbst versteht, das Bild eines zusammenhängenden Entwicklungsprocesses nicht herstellen. Nur die kleinasiatische Kirche entfaltet in dieser Periode ein so reiches geistiges Leben, und hat auch so viele Spuren und litterarische Denkmale davon hinterlassen, dass wir es wagen können, eine Skizze ihrer Entwicklungs-Geschichte im nachapostolischen Zeitalter zu entwerfen.

Im Ganzen ist ihr Entwicklungsgang dem Entwicklungsgange der römischen Kirche ziemlich analog. Sie stellt gleichfalls das stufenweise Werden des Ebionitismus zum Katholicismus dar. Wie die römische Kirche beginnt sie

mit dem schroffsten Antagonismus des jüdischen d. h. ebionitischen und des christlichen d. h. paulinischen Prinzips: dem Römerbrief tritt in dieser Hinsicht der Galaterbrief gegenüber; ebenso endigt sie mit der Erringung des Standpunkts der Katholicität: die ignatianischen Briefe haben zum Gegenbild das johanneische Evangelium. Aber gerade hier fällt nun auch die Verschiedenheit beider Entwicklungsreihen ins Auge. Das Prinzip der römischen Entwicklungen ist ein ächt römisches, näher ein politisch-kirchliches: die Vermittlung und Versöhnung der kämpfenden Partheien der Petriner und Pauliner, die practische Verwirklichung einer katholischen Kirche, die Aufsuchung und Feststellung kirchlicher Verfassungsformen, die im Stande wären, dieser allgemeinen Kirche auch Einheit und innere Festigkeit, Dauer und Stetigkeit zu geben. Die Entwicklungen der kleinasiatischen Kirche dagegen, auf hellenischem Boden verlaufend, sind auch ihrem Charakter nach hellenisch, d. h. speculativ-theologisch: wie ihre occidentalische Schwester den gegliederten Organismus der katholischen Kirche, so hat sie die christliche Logosidee und die katholische Trinitätslehre hervorgebracht: in dieser Begründung einer speculativen Theologie besteht ihr geschichtliches Verdienst, als dessen Erbin am Schluss des nachapostolischen Zeitalters die alexandrinische Kirche aufgetreten ist. Die eben dargelegte Differenz der römischen und kleinasiatischen Kirchen-Entwicklung hat sich, wie gesagt, am schärfsten in dem Verhältnisse des johanneischen Evangeliums zu den ignatianischen Briefen dargelegt: in ihrem dogmatischen Charakter sich auffallend ähnlich, contrastiren beide Schriften, die Schlusssteine der parallelen Entwicklungen, nicht weniger auffallend in ihren kirchlichen Grundsätzen: die einen huldigen ebenso entschieden dem Prinzip der kirchlichen Centralisation, als das andere, insoweit ein Geschichtswerk es aussprechen kann, dem ganzen Geiste der Hierarchie widerstrebt. Auch in der

genannten Beziehung ist jener Zusammenstoss der römischen und kleinasiatischen Kirche, der durch die Paschastreitigkeiten herbeigeführt wurde, charakteristisch: es erneuerte sich hier gewissermassen die Stellung des alten Roms zum alten Griechenland, jener Kampf, in welchem die straffe Einheit des erstern über die unpraktische und machtlose Zersplitterung des letztern einen so entscheidenden Sieg davon trug. Auch jetzt wieder war der Erfolg der gleiche: Rom handelte, während die Orientalen sich begnügten, zu protestiren.

I. Der Galaterbrief.

Gleich die früheste geschichtliche Urkunde für den innern Zustand der kleinasiatischen Gemeinden versetzt uns mitten in den Kampf des paulinischen Christenthums mit dem Urchristenthum. Kaum hatte Paulus den galatischen Gemeinden sein Evangelium verkündigt, so kamen schon judaistische Emissäre aus der Urgemeinde, die mit Berufung auf die älteren, allein wahren und legitimen Apostel Person und Lehre des Heidenapostels angriefen, seine apostolische Würde läugneten, seine Predigt als eigenmächtige, menschengefällige Neuerung bestritten, und das Judenthum mit allen seinen Satzungen, bis auf die Beschneidung hinaus, als das wahre und ächte Christenthum wieder einzuführen suchten. Nur der Mosaismus und die Uebernahme seiner Lasten mache auch der Segnungen des messianischen Heils in vollkommenem Maase theilhaftig: wenn Paulus diese Lasten und Beschwerden aus Menschengefälligkeit willkührlich erlasse, und, um möglichst viele Proselyten zu gewinnen, ein neues, gesetzloses Evangelium verkünde, so betrüge er die Gemein-

den um ihr wahres Wohl, und predige ihnen ein falsches unapostolisches Christenthum [1]). Gegen diese judaistische Opposition nun, die sich schnell und siegreich der galatischen Gemeinden bemächtigt zu haben scheint, ist unser Brief gerichtet. Welchen Erfolg er gehabt hat, wissen wir nicht: allein da Kleinasien, wie wir uns sogleich überzeugen werden, am Schluss des ersten Jahrhunderts fast ganz judaistisch war, eine Thatsache, für welche der Hebräerbrief das klarste und unumstösslichste Zeugniss ablegt, da selbst in Ephesus, der Lieblingsgemeinde des Heidenapostels, seit der Uebersiedlung des Johannes die chiliastisch-apokalyptische Richtung die Oberhand gewann und das paulinische Christenthum fast ganz verdrängt wurde (vgl. Apoc. II, 2), da in der nächsten Nähe Galatiens, in Phrygien, der Ebionitismus als Montanismus so lange Zeit herrschend blieb, so ist kaum zu glauben, dass ein bloses Schreiben im Stande war, der einmal siegreich

1) Baur, Paulus S. 253: »es begegnen uns in Galatien zuerst jene judaisirenden Gegner, mit welchen der Apostel in den von ihm gestifteten Gemeinden einen so ernsten Kampf zu bestehen hatte, und zwar tragen sie hier noch ganz das schroffe, ebionitische Gepräge an sich, das sie als Gegner des paulinischen Christenthums so charakteristisch bezeichnet. Sie halten an dem Grundsatz fest, dem Judenthum müsse auch den Heiden gegenüber sein absolutes Recht bleiben, und es sey daher schlechthin unmöglich, ohne dass man sich zum Judenthum bekenne, durch das Christenthum seelig zu werden. Indem sie diesen Grundsatz überall voranstellten, machten sie es sich zur eigentlichen Aufgabe, den Schaden, welchen der Apostel Paulus durch sein die Freiheit vom Gesetz predigendes Evangelium angestiftet hatte, dadurch wieder gut zu machen, dass sie mit allem Nachdruck auf die Nothwendigkeit der Beobachtung des Gesetzes drangen, um die Heiden nicht sowohl zu christianisiren, als zu judaisiren. Wo also der Apostel Paulus nach ihrer Ansicht nur als Neuerer und Revolutionär aufzutreten schien, wollten sie mit ihren conservativen Grundsätzen vermittelnd dazwischen treten, und die neuen Ideen und Lehren nur auf der positiven Grundlage des Judenthums gelten lassen«.

gewordenen judaistischen Reaction wirksam zu begegnen. Dass das paulinische Christenthum durch die jüdischen Gegenwirkungen nicht ganz verdrängt wurde, ist allerdings ausser Zweifel: wenn die Nikolaiten der Apokalypse Pauliner sind, wie unter der Voraussetzung der Aechtheit dieser Schrift fast nothwendig angenommen werden muss [1]), so hätten wir selbst ein positives, sehr frühes Datum dafür: ebenso gewiss ist es aber, dass die paulinische Denkweise nur in kleineren Kreisen fortlebte, ohne allgemeineren kirchlichen Einfluss auszuüben. Denn kurz nachdem Paulus vom Schauplatz abgetreten, wahrscheinlich im Beginn des jüdischen Kriegs, siedelte sich Johannes, der dritte der Säulenapostel, nach Ephesus über, und mit ihm beginnt das johanneische Zeitalter der kleinasiatischen Kirche, die Herrschaft des reinen Judenchristenthums.

II. Die johanneische Apokalypse.

Das merkwürdigste und lichtvollste Denkmal dieser Periode, die eigentliche Normalschrift des Urchristenthums ist die johanneische Apokalypse. Wie immer über ihre Aechtheit entschieden werden möge, sie ist die einzige unter sämmtlichen neutestamentlichen Schriften, die mit einigem Recht darauf Anspruch machen kann, von einem Apostel, der unmittelbarer Schüler Christi gewesen war, verfasst zu seyn. An Stärke und Continuität der äussern Bezeugung kommt ihr wenigstens keine andere Schrift des neutestamentlichen Kanons gleich, und nur dogmatische Befangenheit, idealistische Ueberschätzung des Urchristenthums und unkritische

1) Vgl. Zeller, Theol. Jahrb. 1842, 4, 713 ff.

Vorliebe für das johanneische Evangelium hat den klaren Thatbestand so entstellen und verwirren können, dass immer noch die Meisten, selbst Diejenigen, die sonst ihres treuen Festhaltens an der kirchlichen Tradition sich zu rühmen, und die Willkühr der destructiven Kritik anzuklagen pflegen, nichts desto weniger unbedenklich die Authentie der Apokalypse der Authentie des Evangeliums opfern. Gesetzt aber auch, es geschähe diess mit Recht, und die Apokalypse wäre nicht als ächtes Werk des Apostels festzuhalten, so ist sie doch in allen Fällen, wie jetzt allgemein zugegeben wird, und wie der exegetische Augenschein anzunehmen schlechterdings nöthigt, noch vor der Zerstörung Jerusalems, also noch innerhalb des apostolischen Zeitalters von einem Manne fast apostolischen Ansehens [1]) verfasst, und sie gehört somit immerhin zu den stärksten Zeugnissen für unsern uranfänglichen, nicht oft genug zu constatirenden Satz, dass das älteste Christenthum Judenchristenthum war.

Auf die geschichtliche Auslegung der Apokalypse und die dabei zur Sprache kommenden Einzelfragen kann hier natürlich nicht eingegangen werden: es möge in dieser Beziehung auf die grundlegende Arbeit Ewald's und die an dieselbe sich anlehnenden Untersuchungen Schnitzer's [2]) und Zeller's [3]), mit denen der Verfasser der vorliegenden Schrift sich vollkommen einverstanden erklärt, verwiesen seyn. Inwiefern er Hitzig's scharfsinnige Hypothese nicht zur seinigen machen kann, wird sich indirect aus dem bisherigen Gang der Untersuchung, namentlich aus Demjenigen, was schon oben über das Marcusevangelium bemerkt worden

1) S. Schnitzer, Theol. Jahrb. 1842, 3, 458 ff.

2) Ueber den gegenw. Stand der Einl. ins N. T., mit besonderer Rücksicht auf die johanneische Frage, Theol. Jahrb. 1842, 3, 425 ff. 4, 627 ff.

3) Einige weitere Beiträge zur Einl. in die Apok., Theol. Jahrb. 1842, 4, 654 ff.

ist, ergeben haben: zu näherem kritischen Eingehen auf dieselbe fehlt der Raum. Nur zwei Punkte sind im Zusammenhang der vorliegenden Erörterung zur Sprache zu bringen, die geschichtliche Beweiskraft unserer Schrift und ihr theologischer Charakter.

In ersterer Beziehung, die geschichtliche Beweiskraft der johanneischen Apokalypse anlangend, ist nun allerdings klar, dass dieselbe in eben dem Maase steigt, als die Wahrscheinlichkeit einer apostolischen Verfasserschaft sich bewährt. Hat die kirchliche Ueberlieferung Recht, wenn sie die Abfassung unserer Schrift fast einstimmig auf den Apostel Johannes zurückführt, so besitzen wir in der letztern eine authentische Darstellung des urchristlichen Standpunkts, und den sichersten dogmatischen Maasstab zur Beurtheilung des apostolischen oder nachapostolischen Ursprungs der übrigen, sowohl der neutestamentlichen als der ausserkanonischen Schriften. Je näher eine dieser Schriften der johanneischen Apokalypse steht, um so näher, werden wir von hier aus glauben müssen, stehe sie der urchristlichen Zeit und der urchristlichen Denkweise, je abweichender und fremder sie sich zu ihr verhält, eine um so reifere und spätere Entwicklungsstufe der nachapostolischen Zeit stelle sie dar. Diese Folgerungen, zu denen uns unsere Schrift unter der Voraussetzung ihrer Aechtheit berechtigt, bleiben auch dann noch in ihrer Geltung, wenn wir, der überwiegenden geschichtlichen Wahrscheinlichkeit zum Trotz [1]), jene Voraussetzung fallen lassen wollten: denn aus den johanneischen Kreisen, und somit wenigstens mittelbar aus den Händen des Apostels muss die Apokalypse in allen Fällen, wenn die so hoch hinaufreichende Tradition nur irgend begreiflich seyn soll, her-

1) Auch Zeller und Schnitzer a. a. O. sprechen sich entschieden zu Gunsten der Authentie aus, neuestens auch Gieseler K.G I, 1, 127.

vorgegangen seyn: versichern doch die kleinasiatischen Presbyter bei Irenäus, die den Apostel noch persönlich kannten, ausdrücklich, sie hätten aus seinem Munde Beschreibungen des tausendjährigen Reichs gehört [1]) — Beschreibungen, die weit sinnlicher gehalten und phantastischer ausgemalt sind, als diejenigen der Apokalypse. Namentlich war Papias, den Irenäus ohne Zweifel mit unter diesen Presbytern versteht, wie er ihn denn auch sonst als Schüler oder ἀκεστὴς des Apostels zu bezeichnen pflegt [2]), in ausschweifendem Maase Chiliast. Das Uebrige endlich, was wir aus anderweitigen geschichtlichen Ueberlieferungen vom theologischen Charakter des Johannes wissen, und was schon früher zur Charakteristik des Apostels zusammengestellt worden ist [3]), gibt uns gleichfalls das vollkommene Recht, unsere Schrift für den Ausdruck seiner persönlichen Ansichten und Gesinnungen zu halten.

Die unmittelbare Folgerung, die sich hieraus ergibt, ist die, dass das älteste apostolische Christenthum überhaupt ein noch durchaus jüdisches war. Wir stehen mit der Apokalypse noch völlig innerhalb des Judenthums. Ihre gesammte Dogmatik, das Christologische abgerechnet, ist jüdisch. Ebenso der Vorstellungskreis, in dem sie sich bewegt — der zornige Gott, das schreckliche Gericht auf der einen, die Lobpreisung der ἔργα auf der andern Seite, die juridisch abgemessene Vergeltung, und die Propheten an der Spitze der Gemeinde. Jüdisch sind die Traditionen, die sie benützt, und die Kunstform, der sie sich bedient. Bis auf Sprache und Ausdruck hinaus ist sie eine Nachbildung der altjüdischen Prophetie, und es gehört mit zu den Verdiensten des Züllig'schen Commentars, an manchen oft weniger beachteten Punk-

1) Iren. adv. haer. V, 33. die Stelle oben I, 145.

2) adv. haer. V, 33.

3) S. oben I, 144 ff.

ten auf ihre durchgängige Abhängigkeit von alttestamentlichen Vorbildern aufmerksam gemacht zu haben. Unter den für den dogmatischen Standpunkt unserer Schrift charakteristischen Ideen und Vorstellungen [1]) muss vor Allem der Chiliasmus genannt werden — ein in den meisten Fällen untrügliches Zeichen eines jüdisch gestalteten Christenthums [2]). Ferner die Identificirung des Christenthums mit dem Judenthum: das Christenthum ist nämlich unserem Verfasser nur das wahre Judenthum, und umgekehrt die wahren Juden nur die Messiasgläubigen II, 9. III, 9. cf. XI, 19. Dem entsprechend ist das Weib, von dem Cap. XII. die Rede wird, die jüdische und christliche Gemeinde in Einer Person. Zwar entgeht Jerusalem der Strafe für die Kreuzigung des Herrn nicht (XI, 8. XVI, 19), aber der Tempel ist noch „der Tempel Gottes", und wird vor der Verwüstung bewahrt (XI, 1 f.). So stellt sich das Christenthum der Apokalypse mit dem Judenthum sowohl äusserlich als innerlich dem Heidenthum gegenüber. Mit dieser Vorstellung von der wesentlichen Einerleiheit des Judenthums und Christenthums hängt weiter der Particularismus der Apokalypse zusammen: die Heiden werden zwar vom messianischen Heile, von der Gemeinschaft des himmlischen Jerusalems, nicht ausgeschlossen, aber die wahrhaft glaubigen und seligen Mitglieder der himmlischen Gemeinde sind nur Juden, nämlich die 144,000 Versiegelten aus den zwölf Stämmen der Söhne Israels; nur die letztern geniessen den Vorzug, dass sie den Messias zunächst umgeben (XIV, 1—3. VII, 3—8), und, wie es scheint, allein die heilige Stadt bewohnen (XXI, 17. 12), nur sie sind die *παρθένοι*, die *ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ, ὅπου ἂν ὑπάγῃ*, die *ἀπαρχὴ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ* (XIV, 4), der eigentliche Stamm des himmlischen Jerusalems; was aus den Heiden an sie sich

1) Vgl. über den Lehrgehalt der Apokalypse auch Hitzig, Johannes Marcus S. 130 ff. und Köstlin, joh. Lehrbegriff S. 482 ff.
2) S. oben I, 110 ff.

anschliesst, ist nur eine Erweiterung des Judenthums, wie sie auch schon im Geiste des alten Judenthums lag, und wie sie der Fortschritt des Judenthums zum Christenthum nothwendig machte [1]. Ausserdem gehört hieher der ächt jüdische Abscheu unserer Schrift vor dem Götzenopferfleischessen Cap. II, III; der einseitig leidenschaftliche Hass gegen das Heidenthum; die Ignorirung, ja Ausschliessung des Apostels Paulus [2], endlich die Polemik gegen das paulinische Christenthum, welches letztere wir fast nothwendig unter dem Nikolaitismus der Sendschreiben verstehen müssen [3]. Unter diejenigen Züge, die einen nähern Zusammenhang mit dem Essäismus verrathen, und mithin gleichfalls den ebionitischen Charakter auch des frühesten Judenchristenthums beurkunden, gehört ausserdem die Hochschätzung der Virginität [4], vielleicht auch die tödtliche Erbitterung des Apokalyptikers ge-

1) Baur, Theol. Jahrb. 1844, 4, 663. Dazu Credner, Einl. I, 711: »Der Verfasser der Apok. nimmt offenbar für die gleich anfangs (XIV, 4) gläubig gewordenen Juden gewisse Vorrechte in Anspruch. Ihrer sind 144,000. Apok. VII, 4 ff. Sie allein stehen auf Sion (XIV, 1), dem Throne Gottes zunächst (XIV, 3); sie allein lernen die Weisen des himmlischen Gesangs XIV, 3. Aus der Zahl XXI, 17 ergiebt sich, dass der Verfasser diese Auserwählten sich als die eigentlichen Bewohner des neuen himmlischen Jerusalems dachte (vgl. XIV, 1), zu welchem nur zwölf, den zwölf Aposteln entsprechende Thore führen (XXI, 13. 14. 21). Die Heidenchristen, an Menge unzählbar, befinden sich ausserhalb (μετὰ ταῦτα) dieser heiligen Schaar VII, 9. vgl. XIV, 3., und wie sie unzählbar sind, so wird auch ihr Vorhof nicht ausgemessen XI, 2. Kein Apostel hat für sie ein unmittelbares Anrecht auf das Wohnen in dem neuen Jerusalem erworben, sie haben in demselben nur ihren Mittelpunkt, und wandeln durch dasselbe (XXI, 24. vgl. Mich. IV, 1).«

2) S. oben I, 121. 157 f. 172.

3) Zeller a. a O. S. 713 ff.

4) Cap. XIV, 4. und Ewald z. d. St. Johannes selbst führt später bekanntlich den Beinamen ὁ παρθένος, — die Stellen bei Lücke, Comm. zu den joh. Briefen S. 53. Die grösste Rolle spielt die παρθενία bei den Montanisten.

gen Rom und den römischen Staat — eine Erbitterung, die wohl zum Theil aus der eben stattgefundenen Christenverfolgung sich erklärt, die aber ihren tiefern Grund gewiss in dem ebionitischen Hasse gegen Staat und Staatswesen überhaupt hat. Dass die Ebioniten vermöge ihrer dualistischen Weltansicht die gegenwärtige Welt sammt den irdischen Gewalten als das Reich des Teufels betrachteten, und daher gegen den staatlichen Organismus als gegen ein Gott widerstrebendes Lebensgebiet prinzipmässig Opposition machten, davon haben wir uns schon oben aus Veranlassung des Römerbriefs überzeugt: in späterer Zeit trugen besonders die Montanisten, die Fortsetzer und entschiedensten Vertreter der apokalyptischen Richtung, diesen Oppositionsgeist zur Schau: ihre Weissagungen scheinen grossentheils eine gegen das römische Weltreich feindselige Stimmung geathmet zu haben [1]. Auch viele sibyllinische Orakel, deren Abfassung nach Kleinasien fällt, handeln im gleichen Geiste von Nero's Wiederkunft, von Roms Untergang, von Staatsumwälzungen, künftigen Kriegen und Zerstörungen [2]. Und so erscheint auch in unserem Buche, dem eigentlichen Urbilde dieser spätern Weissagungen, die römische Welthauptstadt als die vorzugsweise antichristische, dämonische Macht, und zwar nicht blos als die *μεθύȣσα ἐκ τȣ̃ αἵματος τῶν ἁγίων*, sondern auch als die *πόλις ἡ μεγάλη, ἡ ἔχȣσα βασιλείαν ἐπὶ τῶν βασιλέων τῆς γῆς*, als die *πόρνη ἡ μεγάλη, μεθ' ἧς ἐπόρνευσαν οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς καὶ ἐμεθύσθησαν οἱ κατοικȣ̃ντες τὴν γῆν ἐκ τȣ̃ οἴνȣ τῆς πορνείας αὐτῆς* (XVII), d. h. eben in ihrer Eigenschaft als Hauptstadt des römischen Weltreichs. Vielleicht war es der gleiche römerfeindliche Geist, der die römischen Christen auch beim Volke so verhasst machte, und jene greuelhaften Scenen der neronischen Verfolgung herbeiführte. Bei

1) Vgl. m. Montanismns S. 296 f.
2) a. a. O. S. 298.

der Toleranz, welche alle philosophischen Systeme und alle fremden Superstitionen in Rom fanden, sind diese Wuthausbrüche gegen eine damals noch politisch ungefährliche Secte schwer zu erklären, wenn nicht aufreizende Handlungen und Reden der genannten Art von Seiten der Christen vorangegangen waren [1]).

Der einzige Punkt, auf welchem unsere Schrift über den Standpunkt des Judenthums hinauszuschreiten scheint, ist ihre Christologie. Allein dieser Fortschritt ist ebenfalls nur scheinbar. Einestheils hat Zeller nachgewiesen, dass die christologischen Ansichten des Apokalyptikers über die messianischen Vorstellungen des gleichzeitigen rabbinischen Judenthums nicht wesentlich hinausgehen, und dass es namentlich dem gegründetsten Zweifel unterliegt, ob aus der Bezeichnung ἀρχὴ τῆς κτίσεως τȣ̃ Θεȣ̃ III, 14. geradezu die persönliche Präexistenz Christi gefolgert werden dürfe [2]): anderntheils ist jene Steigerung der christologischen Vorstellungen, durch die sich die Apokalypse allerdings vom christologischen Standpunkt des ältesten Ebionitismus unterscheidet, nicht sowohl ein Ausfluss höherer und geistigerer Ansichten vom Christenthum, als eine Folge der gesteigerten eschatologischen Erwartungen, welche auch eine Hebung der Person des Wiederkommenden bedingten [3]); endlich haben die Sendschreiben, in denen das zuletzt angeführte Prädicat Christi vorkommt, auch sonst so viel Eigenthümliches und von der übrigen Schrift Abweichendes, dass ihre Ursprünglichkeit sich nicht ohne Schein beanstanden lässt. Zwar haben wir sonst keine sichere Spur von Interpolationen, denen die Apokalypse ausgesetzt gewesen wäre: auch sprechen alle

1) Vgl. Voltaire, traité sur la tolérance, Bd. 40, S. 271 ff. Zweibr. Ausg.

2) a. a. O. S. 709 ff., auch 1842, 1, 68.

3) Züllig, Offbg. Joh. I, 33.

äussern und innern Gründe dagegen: doch wird den Montanisten z. B. schon vom römischen Cajus *προπέτεια καὶ τόλμα περὶ τὸ συντάττειν καινὰς γραφὰς* vorgeworfen [1]), ein Vorwurf, der mit Thilo [2]) allerdings im angegebenen Sinne genommen werden kann. Die Nikolaiten wären in diesem Falle unzweifelhaft (cl. 2 Petr. II, 15) Gnostiker.

III. Das johanneische Zeitalter.

Mit der Uebersiedelung des Apostels Johannes nach Ephesus beginnt das johanneische Zeitalter der kleinasiatischen Kirche, d. h. die Herrschaft jenes jüdischen, apokalyptischen Christenthums, als dessen Typus die johanneische Apokalypse gelten kann. Die kleinasiatische Kirche hat also im Ganzen dieselbe Entwicklung genommen, wie die römische: auf die kurze kampfreiche Wirksamkeit des Apostels Paulus folgte ein um so stärkerer Rückschlag des Judenthums — in Rom an den Namen des Petrus, in Kleinasien an den Namen des Johannes anknüpfend; dem eigenthümlich gefärbten petrinischen Sagenkreis tritt sofort der kleinasiatische ebenso eigenthümliche johanneische, dem Hirten des Hermas die Apokalypse — an poetischem Schwung und an Kunstwerth allerdings unendlich höher stehend — gegenüber. Aber dieselben Umstände und Motive, die in Rom einen stufenweisen Läuterungsprocess des Judenchristenthums und eine Periode der Vermittlungen herbeiführten, waren auch in Kleinasien wirksam: auch im Osten entwickelte sich all-

1) Eus. H. E. VI, 20.

2) Acta Thomae, Prolegg. S. CXI.

mählig, vom fortschreitenden Geiste der Zeit unterstützt, dieselbe paulinische Reaction, wie im Westen, und den paulinisch-apologetischen, polemischen und conciliatorischen Schriften, welche die römische Kirche um jene Zeit hervorgebracht, tritt als Zeichen einer analogen geistigen Bewegung eine ähnliche Reihe kleinasiatischer Schriften von gleicher Tendenz gegenüber: wie endlich die römische Kirche in einen katholisirten, mit paulinischen Elementen versetzten und gesättigten Petrinismus ausmündet (zweiter petrinischer Brief) so die kleinasiatische in eine katholisirte, unter paulinischen Einflüssen geläuterte Form des johanneisch-apokalyptischen Typus (johanneisches Evangelium).

Leider sind uns aus dem johanneischen Zeitalter sehr wenige litterarische Denkmale und verlässliche geschichtliche Ueberlieferungen geblieben. Die *λόγια κυριακά* des Papias, die *βίβλοι προφητικαὶ* der Montanisten [1]), welche auf jene Periode ohne Zweifel ein helleres Licht geworfen haben würden, hat eine anders gewordene Zeit vernichtet; die Schriften eines Melito, Apollinaris, die kleinasiatischen Streitschriften gegen den Montanismus [2]) sind gleichfalls verloren, und von sonstigen geschichtlichen Traditionen über jene Periode haben sich höchst wenige Spuren erhalten. Nur Eine geschichtliche Thatsache, in der sich alle Ueberlieferungen vereinigen, lässt sich mit einiger Sicherheit feststellen, die Thatsache, dass die johanneisch-apokalyptische Richtung, jenes jüdische Christenthum, als dessen apostolisch-kanonische Vertreterin die johanneische Apokalypse vorzugsweise angesehen werden muss, im johanneischen Zeitalter unbedingt vorgeherrscht hat. Alle historisch bekannteren kleinasiatischen Männer und Partheien dieses Zeitalters waren Chiliasten — Cerinth, Papias, die *πρεσβύτεροι* des

1) Theodoret. Fab. Haer. III, 2. Epiph. Haer. 48, 10.
2) S. m. Montanismus S. 286.

Irenäus, Melito, die Montanisten, auch der Zögling Polycarp's, Irenäus. Und zwar standen Einzelne von diesen Männern, wie Papias, mit dem Apostel selbst noch in persönlicher Verbindung, ein Umstand, der ebenfalls, wie schon oben bemerkt wurde, für die apostolischen Grundlagen und die traditionelle Berechtigung dieser Denkweise zeugt. Den gleichen sinnlich-jüdischen Charakter tragen die um jene Zeit in Kleinasien verfassten Stücke der sibyllinischen Orakel [1]), wogegen sich von freieren theologischen Regungen und Bestrebungen im Laufe dieser ganzen Periode keine einzige sichere Spur findet. Wir können darum auch nicht umhin, dem Cerinth ein ganz anderes Verhältniss zum johanneischen Zeitalter anzuweisen, als in welchem ihn die spätere Sage erscheinen lässt, wenn sie ihn mit dem Apostel Johannes sogar in persönliche Collision bringt. Cerinth war gnostischer Ebionit: das Christenthum erschien ihm als der Ἰεδαϊσμὸς πνευματικός: und gerade diess war auch der Standpunkt des johanneischen Zeitalters. Die sogenannten Aloger und der römische Cajus — neben Irenäus die ältesten Zeugen — haben daher gewiss, zwar nicht das Richtige, aber das Wahre getroffen, wenn sie dem Cerinth die Abfassung der Apokalypse zuschreiben [2]) und ihn damit geradezu zu einem Repräsentanten der johanneisch-apokalyptischen Richtung machen.

Am schärfsten und schroffsten hat sich der Typus des johanneischen Zeitalters im Montanismus ausgeprägt. Im Montanismus ist er auch, gegenüber von der fortgeschrittenen dogmatischen Bildung stationär geblieben, zur Häresе geworden, und die katholische Kirche, indem sie die monta-

1) Namentlich gehört hieher das achte Buch, vgl. Bleek, über die Entstehung der sibyll. Orakel, berl. Theol. Zeitschr. II, 216. und meinen Montanismus S. 297.

2) Eus. H. E. III, 28. VII, 25. Epiph. Haer. 51, 3. Noch Theodoret Fab. Haer. II, 3. pflichtet dieser Meinung bei.

nistische Richtung verdammte, hat sich damit nur von ihrer eigenen judenchristlichen Vergangenheit, von dem Zeitalter der Apokalypse losgesagt [1]). Dass dieses und kein anderes das historische Verhältniss des Montanismus zum gleichzeitigen religiösen und kirchlichen Bewusstseyn ist, dass er genau nur den Stand der kleinasiatischen Kirche und des kleinasiatischen Kirchenglaubens im zweiten Viertel des zweiten Jahrhunderts repräsentirt — glaube ich in meiner Schrift über diese merkwürdige Zeiterscheinung auf eine, soweit diess dem Historiker möglich ist, unumstössliche Weise dargethan zu haben. Und es wird diese Thatsache auch im Allgemeinen von den Geschichtschreibern zugestanden, sofern man den Montanismus insgemein nur für eine Concentration und Steigerung einer schon herrschenden Geistesrichtung zu erklären pflegt. Es seyen nicht neue Geisteselemente, sagt Neander [2]), die von ihm ins Leben gerufen worden seyen, sondern nur längst vorhandene, in der ganzen Christenheit zerstreute, im innern Entwicklungsgange der Kirche schon vorbereitete hätten in ihm einen Anschliessungs- und Mittelpunkt gefunden. In der That findet sich auch, die Idee des Paraklet abgerechnet, im ganzen Systeme des Montanismus nicht ein einziger Grundsatz, nicht eine einzige Anschauung oder dogmatische Vorstellung, die nicht im gleichzeitigen Kirchenglauben nachzuweisen wäre, eine Thatsache, für welche ich die Belege am angegebenen Orte vollständig beigebracht habe. Noch lauter spricht die äussere Geschichte der montanistischen Richtung für ihre historische

1) Was sich auch darin beurkundet, dass die Polemik gegen den Montanismus insgemein Hand in Hand gieng mit der Polemik gegen die Apokalypse (Presbyter Cajus), und die Vertheidigung des Montanismus mit der Vertheidigung der Apokalypse (Melito und Hippolytus — vgl. m. Mont. S. 223. Anm. 5. und S. 224. Anm. 7.)

2) K.G. I, 2, 877 f.

Berechtigung und ihre Identität mit dem älteren Kirchenglauben. Höchst bezeichnend ist in dieser Beziehung das Schwanken der römischen Kirche: sie scheint den Montanismus mehr als einmal verworfen und mehr als einmal wieder anerkannt zu haben. Als die Kirchengemeinschaft zwischen beiden schon abgebrochen war, verwandten sich die kleinasiatischen Confessoren, die bei der Lyoner Christenverfolgung eingekerkert dem Tode entgegensahen, mittelst einer eigenen Gesandtschaft für ihre „Brüder“ in Phrygien, und der römische Bischof scheint in Folge dieser Vorstellungen mit den Montanisten wieder angeknüpft zu haben [1]: bald darauf kam Praxeas nach Rom, und derselbe römische Bischof zerriss wieder das kaum geknüpfte Band. Nichts desto weniger galt Tertullian doch nie, wenigstens während seiner Lebzeiten nicht, als eigentlicher Häretiker: trotz der entschiedenen Erklärung des römischen Bischofs gegen die Montanisten dauerte der Streit über die montanistischen Unterscheidungslehren immer noch als ein Streit innerhalb der Kirche, wie zwischen Katholikern, fort, und Tertullian konnte in alle Wege noch sagen: „cum Psychicis communicamus jus pacis et nomen fraternitatis; una nobis et illis fides; una ecclesia sumus“ [2]. Allerdings wurde aber von dieser Zeit an die gegenseitige Stellung der Partheien immer schroffer, und es erfolgte allmählig die völlige kirchliche Trennung der Montanisten [3]; doch auch jetzt, nach vollendetem Riss, blieb immer noch ein gewisses Einvernehmen zwischen beiden Seiten zurück: der Montanismus war mehr nur dem Namen, als der Sache nach verworfen: seine Grundsätze blieben grossentheils, namentlich in der nordafrikanischen Kirche, in

1) Neander, Antignostikus S. 487., in Montanismus S. 253 f.
2) de virg. vel. 2.
3) Tert adv. Prax. 1: et nos quidem postea agnitio paracleti atque defensio disjunxit a psychicis.

fortdauernder Geltung[1]: ebenso erhielten sich Tertullians Schriften fortwährend in der kirchlichen Achtung: die am Anfang des dritten Jahrhunderts in Karthago hingerichteten montanistischen Märtyrinnen Perpetua und Felicitas hörten nie auf, als Glieder der katholischen Kirche zu gelten, und ihre von einem Montanisten verfassten[2]) Acta[3]) wurden in der afrikanischen Kirche stets sehr hoch gehalten — Thatsachen genug, die uns erkennen lassen, wie tiefe Wurzeln der Montanismus im Geiste der Zeit geschlagen hatte, und welch' mächtige Stützen er im Herkommen und in der kirchlichen Ueberlieferung besass. Es ist gewiss kein zufälliges Zusammentreffen, dass Tertullian, der Mann der Praescription und Apostolicität, auch der eifrigste Anhänger und Vertheidiger des Montanismus war. Denn allerdings vertrat der Montanismus in den meisten seiner Grundsätze das Alte und Ueberlieferte, den Stand des urchristlichen, gegen die fortschreitende Zeitbildung sich verstockenden und sofort im Gegensatz gegen dieselbe sich ausbildenden Bewusstseyns. Darum kann sich auch Tertullian bei so manchen strittigen Unterscheidungslehren darauf berufen, der Montanismus wolle mit seinen Forderungen ja nichts Neues, sondern nur das Alte und Ursprüngliche.

So wenig aber, als im Westen, galt der Montanismus im Osten, in seinem Vaterlande, von Haus aus als häretische Secte. Auch hier wurde er erst im letzten Drittheil des zweiten Jahrhunderts ein Gegenstand der kirchlichen Polemik. Bei seiner nahen Verwandtschaft mit der johanneisch-apokalyptischen Richtung und bei seinem Zusammenhange mit den kirchlichen

1) Gieseler, K.G. I, 1, 290 f.

2) S. Du Valois' Vorrede zu seiner Ausgabe der Acta 1664. und Andere bei Gieseler K.G. I, 1, 290., auch m. Montanismus S. 16.

3) Bei Ruinart, Act. Prim. Mart. S. 93 ff. Olshausen, hist. eccl. monum. S. 96 ff. Münter, Primordia eccl. afric. S. 227 ff.

Ueberlieferungen seines Vaterlands wäre es auch befremdlich, wenn diese Collision schon früher stattgefunden hätte. Dass er auf apostolischem Grund und Boden stehe, konnten selbst seine Gegner nicht völlig in Abrede ziehen: desswegen verband sich, bezeichnend genug, mit dem Widerspruche gegen den Montanismus meistens der Widerspruch gegen den apostolischen Ursprung der johanneischen Schriften, namentlich der Apokalypse: so bei den Alogern und später beim römischen Cajus. Leider ist die Streitunterredung zwischen dem Montanisten Proclus und dem Presbyter Cajus nicht mehr übrig: aber die Bruchstücke, die Eusebius daraus aufbewahrt hat, sind insofern höchst merkwürdig, als man aus ihnen sieht, wie der Streit über den Montanismus unmittelbar zu einem Streite über den Primat der römischen oder der kleinasiatischen Tradition wurde. „*Μετὰ τȣ̃το* — behauptet Proclus [1]) — *προφήτιδες τέσσαρες αἱ Φιλίππȣ γεγένηνται ἐν Ἱεραπόλει τῇ κατὰ τὴν Ἀσίαν· ὁ τάφος αὐτῶν ἐςιν ἐκεῖ, καὶ ὁ τοῦ πατρὸς αὐτῶν.*“ *Ἐγὼ δὲ* — erwiedert Cajus [2]) — *τὰ τρόπαια τῶν ἀποςόλων ἔχω δεῖξαι· ἐὰν γὰρ θελήσῃς ἀπελθεῖν ἐπὶ τὸν Βατικανὸν, ἢ ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν Ὠςίαν, εὑρήσεις τὰ τρόπαια τῶν ταύτην ἱδρυσαμένων τὴν ἐκκλησίαν.* Ganz ähnlich hatten zuvor Victor und Polycrates gegen einander argumentirt aus Veranlassung der Paschadifferenz. Diese Gestalt aber hätte die Controverse in der vorliegenden Streitfrage gar nicht annehmen können, wenn der Montanismus nicht die Tradition seines Vaterlands und die geschichtlichen Ueberlieferungen seiner Kirche auf seiner Seite gehabt hätte: so aber musste seine Selbstvertheidigung nothwendig zu einer Vertheidigung der kirchlichen Selbstständigkeit seines Vaterlandes werden.

Hat es sich im Vorstehenden von allen Seiten bestättigt, dass jene Denkweise, die später als Montanismus von der

1) ap. Eus. H. E. III, 31.

2) a. a. O. II, 25.

Kirche ausgeschieden worden ist, vielmehr der Glaube der kleinasiatischen Kirche in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts ist, dass der Montanismus somit als der eigentliche Typus des johanneischen Zeitalters angesehen werden kann, so folgt daraus unmittelbar, dass in dieser ganzen Periode noch dieselbe jüdische Form des Christenthums geherrscht hat, wie in der apostolischen Zeit. Ich habe in der oben erwähnten Monographie den Montanismus als Ebionitismus, näher als eine Entwicklungsstufe des Ebionitismus nachzuweisen gesucht, zum Theil von der Intention geleitet, an einer lichtvolleren geschichtlichen Erscheinung, wie sie der Montanismus vor andern ist, die lange fortdauernde Herrschaft der ebionitischen Denkweise und das Beruhen der katholischen Kirche auf ebionitischer Basis darzuthun: bin aber dabei auf vielfachen Widerspruch gestossen. Ich muss jedoch auch jetzt noch, trotz aller Einwendungen, die dagegen erhoben worden sind, und die hier um so weniger alle zur Sprache gebracht werden dürfen, als sie zum Theil schon in dem Ganzen unserer bisherigen Untersuchung ihre Erledigung gefunden haben, — dieselbe Grundansicht im Wesentlichen festhalten. Denn wenn sich der Montanismus schon dadurch, dass er sich selbst den Namen „neue Prophetie (νέα προφητεία) beilegt[1]), als Fortsetzung und Vollendung der alttestamentlichen Prophetie ankündigt, wenn seine Fastengesetzgebung[2]), seine Sabbathfeier[3]), wie überhaupt seine Auffassung des Christenthums als der nova lex[4]) und sein damit zusammenhängender gesetzlicher Standpunkt unverkennbar einen jüdischen Geist verräth, wenn der in ihm so stark hervortretende Chiliasmus gleichfalls seine Verwandt-

1) Du Valois zu Serap. ap. Eus. H. E. V, 19. u. m. Montanismus S. 30. Anm. 54.

2) Vgl. m. Montanismus S. 54. 228.

3) m. Mont. S. 134 f.

4) Tertull. Monog. 14. und m. Mont. S. 37. 134 ff.

schaft mit dem Judenthum beurkundet, so scheint mir über seinen ebionitischen Charakter kein gegründeter Zweifel obwalten zu können. Ausserdem erinnert besonders seine Hochschätzung der Virginität und des Märtyrerthums an den Vorstellungskreis der johanneischen Apokalypse. Auch seine Ansicht von der Prophetie als einer Fortsetzung des Apostolats und seine Tendenz, dem Prinzip der prophetischen Inspiration, dem πνεῦμα, concretere Gestalt zu geben, ist in der Apokalypse, wie unten näher gezeigt werden wird, vorbereitet und angebahnt. Selbst seine Ascese trägt eine entschieden jüdische Färbung; bei Origenes rühmt sich ein Montanist: mundus sum, non enim accepi uxorem, sed sum Nazaraeus Dei, non bibens vinum, sicut illi [1]). Und so muss denn auch Neander zugeben, der Montanismus habe den jüdischen gesetzlichen Standpunkt zurückgeführt [2]) und die alt- und neutestamentliche Oekonomie mit einander vermischt [3]), nur will er in den ekstatischen Zuständen der Montanisten Einflüsse des Heidenthums, näher der alten phrygischen Naturreligion und der phrygischen Volksthümlichkeit gewahren [4]), Allein die montanistische Inspirationstheorie, d. h. die Ansicht, dass der Zustand des inspirirten Subjects wesentlich ein ekstatischer, die Bewusstlosigkeit das wahrhafte Kriterium göttlicher Offenbarung sey, ist ebensosehr jüdisch, was Neander gleichfalls nicht läugnen kann. Jener Begriff der Inspiration, sagt er [5]), war unter den Juden längst einheimisch, er gibt sich schon in der alexandrinischen Sage von den siebenzig Dolmetschern zu erkennen, und

1) Orig. Comm. in Ep. ad Tit. Opp. IV, 696 de la Rue. Ganz das Gleiche sagt Hegesipp von Jacobus ap. Eus. H. E. II, 23, S. oben I, 137.

2) K.G. I, 2, 883.

3) a. a. O. S. 905.

4) a. a. O. S. 883. 896.

5) a. a. O. S. 880.

passt auch weit mehr zu dem gesetzlich alttestamentlichen Standpunkte, der von der Trennung zwischen dem Göttlichen und Menschlichen ausgeht, als zu dem neutestamentlichen, der die in der Erlösung begründete Einigung zwischen beiden erzielt. Neander hätte noch weiter gehen und sagen dürfen: die montanistische Ekstasentheorie war die in der ältesten Kirche überhaupt gewöhnliche: von Philo, der sie schon vollständig sammt allen ihren Prämissen entwickelt, kam sie zu den Apologeten, die in dieser Beziehung fast buchstäblich das Gleiche lehren, wie die Montanisten[1]; schon die urchristliche Zeit bietet in der corinthischen Glossolalie eine genau zutreffende Parallele dar[2]. Es ist also um so weniger nöthig, die montanistische Prophetie mit der phrygischen Volksreligion und den Ekstasen der Cybelepriester in genetischen Zusammenhang zu setzen, als sonst gerade der Montanismus den tiefsten Hass gegen das Heidenthum, gegen die aus dem Heidenthum hereingekommenen Bildungselemente, und in Folge davon auch gegen den Gnosticismus athmet. Mit ihrer Prophetie und ihrer Vertheidigung der ausserordentlichen Gnadenwirkungen, die sie allerdings in novissimis diebus[3] in gesteigertem Maasse eintreten liessen, haben die Montanisten vielmehr, wie aus dem Gesagten hervorgeht, nur den Standpunkt der urchristlichen Anschauungen und Vorstellungen festgehalten[4]: δεῖ ἡμᾶς, sagen sie bei Epiphanius[5], καὶ τὰ χαρίσματα δέχεσθαι. Sie führten daher auch, um den Zusammenhang ihrer eigenen Richtung mit dem ursprünglichen Christenthum augenfällig herzustellen, das ihnen verliehene χάρισμα προφητικὸν mit-

1) Die nähern Nachweisungen in m. Mont. S. 99 ff. und bei Semisch, Justin II, 16 ff.

2) s. m. Mont. S. 83. ff.

3) Tert. de resurr. carn. 63.

4) Vgl. m. Mont. S. 94 ff.

5) Haer. 48, 1.

telst einer ununterbrochenen Reihe von prophetischen Männern, als deren Diadochen sie sich selbst und ihre Prophetinnen ausgaben, bis auf Christus und seine Apostel zurück [1]). Ihr Grundgedanke war dabei derselbe, den wir auch bei andern Vätern des nachapostolischen Zeitalters, bei Justin z. B. und bei Irenäus finden [2]), dass die prophetischen Gaben in der Kirche ununterbrochen fortdauern, und mit denen des alten Testaments eine continuirliche Reihe bilden. Wenn nun die Montanisten in der Folgezeit, durch die kirchliche Polemik gedrängt, diese Fortdauer der Charismen, namentlich das Charisma der Weissagung und der Krankenheilung dadurch fester zu begründen suchten, dass sie im Paraklet ein eigenes Offenbarungsprinzip für die letzte Offenbarungsepoche unterstellten, oder mit andern Worten, die Lehre vom Pneuma zur Lehre vom Paraklet fortentwickelten, und die Trinitätslehre in diesem Sinne ausbildeten, so haben sie sichtbar auch hier nur die unvermeidlichen theologischen Consequenzen gezogen, die aus ihren practischen Grundsätzen flossen. Die agnitio Paracleti wurde von jetzt an das Hauptunterscheidungsmerkmal der Montanisten von den Katholikern [3]). Es ist aber klar, dass hiebei der Abfall vom urchristlichen Prinzip nur auf Seiten der Katholiker war. Zwar kann ihr Widerspruch gegen die montanistische Prophetie und deren ekstatische Form in gewisser Hinsicht als Erneuerung paulinischer Grundsätze angesehen werden, sofern man, wenn auch ohne durchgebildetes Bewusstseyn über die daraus fliessenden Consequenzen, von dem Gedanken ausgieng, dass sich die Offenbarung nicht negativ verhalte zum mensch-

1) Auct. Anonym. adv. Cataphr. ap. Eus. H. E. V, 17., dazu m. Mont. S. 87 f.

2) Die Belege in m. Mont. S. 95 f. und bei Tholuk, die Wunder der kath. Kirche, verm. Schriften I, 32.

3) Tert. adv. Prax. 1.

lichen Selbstbewusstseyn, sondern dass sie mit Erhaltung der geistigen Subjectivität wesentlich verknüpft sey, — einem Gedanken, dem später namentlich die Alexandriner seine bestimmtere Ausführung gegeben haben [1]). Doch aber wurzelte die katholische Opposition gegen die montanistische Prophetie, gegen deren Aussprüche in dogmatischer Hinsicht durchaus nichts aufzubringen war, sicherlich weit mehr in einem gewissen hierarchischen, vielleicht auch römischen Widerwillen gegen jene regellose, enthusiastische Form der Frömmigkeit, wie sie dem jugendlichen, drangvollen Zeitalter der Kirche eigen gewesen war, wie sie aber zur nüchterneren Stimmung und äusserlichen Regelung der katholischen Welt nicht mehr zu passen schien.

Wir können somit wiederholen: der Montanismus ist seinem ganzen Wesen nach Ebionitismus, er bildet aber in zwei Punkten eine der letzten Entwicklungsstufen dieser Richtung, die reifste Frucht des johanneisch-apokalyptischen Zeitalters. Zuerst in prinzipieller, oder wenn man will, formaler Hinsicht, sofern er, mit dem Gnosticismus gleichen Schritt haltend, das Prinzip des Judenchristenthums, die ebionitische Gesetzlichkeit, in eben der Art practisch fortzubilden suchte, wie der Gnosticismus sein Prinzip, das Prinzip des hellenisch berührten Heidenchristenthums in speculativer Richtung. Gerade so, wie die Gnostiker darauf Anspruch machten, dem grossen Haufen der psychischen Christen gegenüber die wahren Pneumatiker an Erkenntniss zu seyn, nannten sich jetzt auch die Montanisten, zum Unterschiede von der verweltlichten Kirche der Katholiker oder Psychiker, die Pneumatiker der practischen Frömmigkeit [2]), gleichfalls ausgehend

1) Es verdient bemerkt zu werden, dass Clemens von Alexandrien ein Buch *περὶ προφητείας* gegen die Montanisten schrieb, Strom. IV, 13. S. 605. Potter.

2) Schon Clemens von Alexandrien parallelisirt in dieser Beziehung Gnostiker und Montanisten Strom. IV, 13. S. 605. Potter: *μὴ*

von der Idee einer zwar nicht dogmatischen, aber practischen Perfectibilität des Christenthums. Der Montanismus stellt somit das gegen die Gnosis reagirende und mittelst dieser Reaction in einer dem gegnerischen Prinzipe analogen Weise sich ausbildende und vollendende Judenchristenthum dar[1]. Zweitens in dogmatischer Hinsicht, sofern er mit seiner Lehre vom Paraklet und der damit zusammenhängenden hypostatischen Trinitätslehre, die sich im Verlaufe der Zeit vermöge innerer Nöthigung aus seinem Schoose entwickelt hat, die Schranken des alten monotheistischen Judenthums entschieden durchbricht, und in dieser Hinsicht die Brücke des Ebionitismus zur Katholicität bildet. Aber es ist streng festzuhalten, dass auch diese den Ebionitismus durchbrechende Theorie vom Paraklet doch hinwiederum mittelst des montanistischen Prinzips der Prophetie auf ebionitischem Boden wurzelt, und die reine Consequenz des Standpunkts der johanneischen Apokalypse ist. Köstlin hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht[2], welch eigenthümliche Stelle die Propheten in der Apokalypse einnehmen. Kap. XI, 28 stehen „die Propheten, die Knechte Gottes“ neben den „Heiligen“ überhaupt; XVIII, 20 jauchzen über das Gericht der grossen Stadt „Himmel, Engel, Apostel und Propheten“ [3]; XIX, 20. heissen die Engel ihre „Mitknechte“. Die Propheten sind die Ersten der Gemeinden, wie im Jenseits die Apostel XXII, 14. Durch den Geist oder die Propheten werden der Ge-

τοίνυν ἐν ὀνείδυς μέρει ψυχικὺς ἡμᾶς λεγόντων οἱ Ὀυαλεντινιανοὶ, ἀλλὰ καὶ οἱ Φρύγες· ἤδη γὰρ καὶ οὗτοι τὺς τῇ νέᾳ προφητείᾳ μὴ προσέχοντας ψυχικὺς καλῦσιν. Vgl. ausserdem meinen Montanismus S. 216 ff.

1) Auf diesen Punkt haben Zeller und Planck in ihren Beurtheilungen meines Montanismus mit Recht besonders aufmerksam gemacht, Theol. Jahrb. 1842, 2, 581. und Berl. Jahrb. für wiss. K. 1841, Oct. S. 591.

2) Joh. Lehrbegriff S. 495.

3) Analoges im Epheserbrief, worüber unten.

meinde Warnungen ertheilt II, 7.; selig ist (I, 3), wer den Worten der Prophetie folgt, verdammt (XXII, 18), wer etwas davon oder dazu thut. Man sieht, wie nahe diese Ansicht von der Prophetie und vom prophetischen Geist als dem unmittelbaren Leiter der Kirche an den Montanismus und dessen prophetische Richtung angrenzt. Der Zusammenhang, der in dieser Hinsicht zwischen beiden Erscheinungen, der johanneischen Apokalypse und dem Montanismus stattfindet, wird jedoch noch augenscheinlicher, wenn wir schon in der ersteren das Bestreben wahrnehmen, das Prinzip der prophetischen Inspiration, das πνεῦμα zu individualisiren, und als selbstständige göttliche Wesensbestimmung gegen die beiden andern abzugrenzen [1]). Der Montanismus ist consequent auf diesem Wege fortgegangen, indem er das πνεῦμα zum persönlichen Paraklet ausgebildet hat: er beurkundet sich also auch in dieser Hinsicht als eine Erscheinung innerhalb des johanneischen Zeitalters, als eine Entwicklungsstufe des johanneischen Prinzips, und es wird aufs Neue klar, wie verkehrt es ist, sein genetisches Prinzip in der phrygischen Volksreligion und im Cybeledienst zu suchen.

IV. Der Ebionitismus und die Logoslehre.

Die paulinische Reaction gegen den Judaismus des apostolischen Zeitalters schlug in Kleinasien einen eigenthümlichen, von der römischen Entwicklung dieses Partheikampfs verschiedenen Weg ein. Wie man aus dem Brief des Jacobus und dem ersten Brief des Clemens sieht, drehte sich in

2) Besonders I, 4. Das Nähere bei Köstlin, joh. Lehrbegr. S. 488 f.

Rom die Streitfrage zwischen Petrinern und Paulinern um das Verhältniss der πίςις zu den ἔργα νόμυ; vermittelst der πίςις und der δικαιοσύνη ἐκ πίςεως suchte man von paulinischer Seite den gesetzlichen Standpunkt des Judenchristenthums zu brechen, und die Abrogation des νόμος durchzusetzen. In Kleinasien nahm die Entwicklung dieses Gegensatzes eine mehr theologische Wendung: die Logosidee wurde hier das controverse Dogma, mittelst dessen die paulinische Richtung den abstract monotheistischen Standpunkt des Judenthums zu durchbrechen, und die antijüdische Seite des Christenthums sammt ihren weiteren Consequenzen zur Anerkennung zu bringen suchte. So entwickelte sich in Kleinasien jene Lehre, in der sich der Gegensatz des Christenthums gegen das Judenthum am schärfsten ausgeprägt hat, die hypostatische Trinitätslehre. Inwiefern nun die Logosidee gerade mit dem paulinischen Prinzip aufs engste zusammenhängt, ist schon bei mehreren Gelegenheiten bemerklich gemacht worden. Die Christologie geht meistens Hand in Hand mit den theologischen Standpunkten überhaupt: je niederer die Ansicht vom Christenthum und seiner geschichtlichen Neuheit, desto niederer in der Regel auch die Ansicht von der Person Christi, und umgekehrt. Ganz folgerichtig war es daher, dass das Judenchristenthum in Christus nur einen gewöhnlichen Menschen, der Marcionitismus dagegen, die geschichtliche Neuheit des Christenthums übertreibend, etwas über das Menschliche schlechthin Hinausgehendes sah, dass die Christologie des erstern ebionitisch, diejenige des letztern doketisch war. Es wird hieraus begreiflich, inwiefern sich die paulinische Opposition gegen das herrschende Judenchristenthum im Laufe des nachapostolischen Zeitalters ganz um die Logosidee concentriren konnte, und dass es kein zufälliges Zusammentreffen ist, wenn gerade jene Gruppe neutestamentlicher Schriften, welche die Logoslehre zum Prinzip hat, nämlich der Hebräer-, Colosser-, Epheser-Brief und das

johanneische Evangelium, eine mehr oder weniger ausgesprochene polemische Tendenz gegen den Ebionitismus verfolgt. Am klarsten ist diess beim Hebräerbrief, in welchem die christologische Polemik offenbar mit der antijüdischen Polemik zusammenhängt, und die Erhabenheit Christi über die Engel und alttestamentlichen Gottesmänner nur ein Moment ist in der Erhabenheit des Christenthums über dem Judenthum.

Die oben bezeichneten neutestamentlichen Schriften, die sich um die Logoslehre drehen, haben dreierlei mit einander gemein, zuerst diess, dass sie diese Lehre im Gegensatz gegen den Ebionitismus und im Interesse der Polemik gegen denselben vortragen und entwickeln, dann, dass sie einem und demselben kirchlichen Kreise angehören, nämlich der kleinasiatischen Kirche, deren verschiedene Entwicklungsstadien sie bezeichnen, endlich, dass sie ein Erzeugniss der paulinischen Richtung, sämmtlich aber nachapostolischen Ursprungs sind.

Wir versuchen, diese drei Punkte der Reihe nach zu erweisen. Am klarsten ist die antiebionitische Tendenz unserer Briefe.

Dass nämlich zuerst die *Ἑβραῖοι* des Hebräerbriefs Ebioniten sind, kann nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, und wird auch insgemein von den Auslegern zugestanden [1]. Den Andeutungen zufolge, die der Brief selbst an die Hand gibt [2], hielten die Christen, an die er gerichtet ist, noch fest am Judenthum mit seinen Gebräuchen, seinen Satzungen und gesetzlichen Handlungen, an der Beschneidung, an den Speise- und Reinigungsgesetzen [3]; sie legten grossen

1) Hase in Winers und Engelhardts Journ. der theol. Litt. II, 3. S. 265 ff. Bleek, Comm. I, 79. De Wette, Einl. S. 292.

2) Zum Folgenden Bleek I, 28 ff. 79. und s. Bemerkungen zu Hebr. III, 12. VI, 1. 2. IX, 10. 14.

3) Bleek zu VI, 2. IX, 10. XIII, 9.

Werth auf ihre Abstammung von dem Stammvater des jüdischen Volks; sie hiengen mit besonderer Vorliebe an dem levitischen Tempel- und Opferdienst [1], an der ganzen jüdischen Hierarchie und allen damit zusammenhängenden Instituten; kurz, die Gerechtigkeit durch Christus, der λόγος δικαιοσύνης war ihnen fremd geworden [2], und das freiere paulinische Christenthum war ihnen ein Gegenstand des Anstosses [3]. Der Verfasser des Briefs bezeichnet sie daher als Unmündige, geistig Unempfängliche, die, während sie der Zeit nach Lehrer seyn könnten, nichts desto weniger noch nöthig hätten, dass man sie in den ersten Elementen des göttlichen Worts unterweise, die der Milch bedürftig seyen, und feste Speise noch nicht ertragen könnten [4]. Ja er hegt die Besorgniss, sie möchten noch ganz ins Judenthum zurücksinken: so nahe standen sie demselben noch mit ihrer gesammten Anschauungsweise. Mit einem Worte: nächst den Galatern und der Urgemeinde zu Jerusalem stellen die Ἑβραῖοι unseres Briefs die schroffste Form des Judenchristenthums dar, die wir in der ältesten christlichen Zeit finden.

Näher ist das Judenchristenthum unserer Ἑβραῖοι entschieden ein ebionitisches [5]. Wenn unser Brief gleich im Eingang die hohe Würde Christi, seine weltschöpferische Thätigkeit und seine Erhabenheit über die Engel so nachdrücklich hervorhebt, wenn er zeigt, Christus sey τοσούτῳ κρείττων τῶν ἀγγέλων, ὅσῳ διαφορώτερον παρ᾽ αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα (I, 4), wenn er besonders betont, dass er der Schöpfer der Engelwelt sey (I, 2.), wenn er überhaupt die Vergleichung

1) Bleek zu X, 1.

2) Bleek zu V, 13.

3) Bleek zu XIII, 18.

4) Cap. V, 11 ff. und Bleek z. d. St. St.

5) Hase a. a. O. Auch Schulz, Hebrbr. S. 67. hält die Ἑβραῖοι unseres Briefs für verwandt mit den Essäern oder Therapeuten, jedoch aus ziemlich ungeschichtlichen Gründen.

Christi mit den Engeln zum Hauptgegenstand seiner Ausführungen in den beiden ersten Capiteln macht, so kann sich diess nur auf jene angelologischen Speculationen beziehen, die uns auch bei den Ebioniten des Colosserbriefs begegnen. Offenbar haben jene *Ἑβραῖοι*, deren angelologische Christologie unser Brief bestreitet, Christum in Eine Classe mit den Engeln gesetzt, und ihn etwa nur als *ἀρχάγγελος* oder als obersten Engel sich vorgestellt. Ganz dasselbe sagt Epiphanius von seinen Ebioniten: *ὁ φάσκουσιν ἐκ θεοῦ πατρὸς αὐτὸν* (Christus) *γεγεννῆσθαι, ἀλλὰ ἐκτίσθαι, ὡς ἕνα τῶν ἀρχαγγέλων, μείζονα δὲ αὐτῶν ὄντα, αὐτὸν δὲ κυριεύειν τῶν ἀγγέλων καὶ πάντων ὑπὸ τοῦ παντοκράτορος πεποιημένων* [1]. Ueberhaupt finden wir die Trinitätslehre der ältesten christlichen Zeit sehr häufig in engem Zusammenhang mit der Engellehre; besonders häufig wird der heilige Geist, nicht selten aber auch der Sohn als Engel bezeichnet [2]. Ein anderer Punkt unseres Briefs, der uns in ähnlicher Weise an die sogenannten gnostischen Ebioniten erinnert, ist die Vergleichung zwischen Christus und Moses und die Hervorhebung der höhern Würde des Erstern (Cap. III, 1 ff., bes. V. 3: *πλείονος ὁ Χριστὸς δόξης παρὰ Μωϋσῆν ἠξίωται, καθ' ὅσον πλείονα τιμὴν ἔχει τοῦ οἴκου ὁ κατασκευάσας αὐτόν*). Gewiss ist auch diese Stelle polemischer Art, und bezieht sich auf das bekannte ebionitische Theologumenon, das beide nicht nur einander gleichstellte, sondern geradezu für identisch ansah [3]. Auch das Hebräerevangelium enthielt einen hiehergehörigen Ausspruch Christi: *ἐγώ εἰμι, περὶ*

1) Epiph Haer. XXX, 16.

2) Vgl. namentlich das *Ἀναβατικὸν Ἡσαΐου*, eine ebionitische Schrift aus dem zweiten Jahrhundert. Das Nähere in meinem Montanismus S. 181 f. Dazu die unten anzuführende Stelle Justins.

3) Schliemann, Clementinen S. 500. 515. Epiph. Haer. XXX, 18: *Ἀβραὰμ δὲ ὁμολογοῦσι* (die Ebioniten) *καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, Μωϋσῆν τε καὶ Ἀαρὼν, Ἰησοῦν τε ἁπλῶς διαδεξάμενον Μωϋσέα, οὐδὲν δὲ ὄντα.*

ὃ Μωϋσῆς προεφήτευσεν, εἰπών, προφήτην ἐγερεῖ ὑμῖν κύριος, ὁ θεὸς ἡμῶν, ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν, ὥςπερ καὶ ἐμέ, αὐτῦ ἀκέετε κατὰ πάντα· ὃς ἂν δὲ μὴ ἀκέσῃ τῦ προφήτε ἐκείνε, ἀποθανεῖται [1]). Wie nahe jedoch die Logoslehre an die ebionitische Lehre von der *σοφία* und ihrer Wanderung durch die Weltperioden angrenzt (der männliche Logos ist eigentlich nur eine bestimmtere Hypostasirung der weiblichen noch nicht hypostatischen Sophia), wird besonders klar, wenn man den Eingang unseres Briefs mit der von Epiphanius beschriebenen Christologie einer Fraction seiner Ebioniten zusammenhält: ἄλλοι ἐν αὐτοῖς, berichtet Epiphanius, λέγυσιν ἄνωθεν μὲν ὄντα (Χριςὸν), πρὸ πάντων δὲ κτισθέντα, πνεῦμα ὄντα, καὶ ὑπὲρ ἀγγέλυς ὄντα, πάντων δὲ κυριεύοντα· τὸν ἐκεῖσε αἰῶνα κεκληρῶσθαι αὐτὸν, ἔρχεσθαι δὲ ἐνταῦθα (in die Welt), ὅτε βέλεται, ὡς καὶ ἐν τῷ Ἀδὰμ ἦλθε καὶ τοῖς πατριάρχαις ἐφαίνετο ἐνδυόμενος τὸ σῶμα· πρὸς Ἀβραάμ τε ἐλθὼν καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ ὁ αὐτὸς ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἦλθεν [2]). Nur aus diesem ursprünglichen Zusammenhang der Logos- und der Weisheitsidee erklären sich Erscheinungen, wie Justin, in dessen dogmatischen Anschauungen Platonismus und Ebionitismus aufs engste verschlungen sind, und bei welchem, was namentlich in der vorliegenden Beziehung erwähnt zu werden verdient, neben der Logoslehre die Angelologie eine sehr bedeutende Stelle einnimmt [3]).

Vielleicht hängt auch die Rolle, die Melchisedek im Hebräerbriefe spielt, mit den angelologischen Speculationen der Ebioniten zusammen. Die Prädicate ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος (VII, 3) erinnern besonders an die Menschwerdungen der clementinischen *σοφία*, und man kann sich kaum der Annahme erwehren, dass der Verfasser des Briefs in je-

1) Hom. III, 53. Credner, Beiträge I, 295. 326.

2) Epiph. Haer. XXX, 3.

3) Vgl. bes. Apol. I, 6. S. 47. Maur. und dazu Neander Stud. u. K. 1833, 3, 772 f.

nem typischen Priesterkönige die Erscheinung oder Fleischwerdung einer θεία δύναμις gesehen habe. Diess war schon die Meinung der Alten [1]). Unter den übrigen Zügen unseres Briefs, die für den ebionitischen Charakter jener Ἑβραῖοι, an die er gerichtet ist, zeugen, kann noch IX, 10 aufgezählt werden, wo als δικαιώματα σαρκὸς, die bis zur Zeit der Vervollkommnung aufgelegt seyen, auch βρώματα καὶ πόματα καὶ διάφοροι βαπτισμοὶ genannt sind. Diese βρώματα können sich allerdings auf die levitischen Satzungen über reine und unreine Speisen, die βαπτισμοὶ auf die im Gesetze vorgeschriebenen Waschungen beziehen, ebensogut aber auch auf jene ascetischen Grundsätze der Ebioniten, die uns schon in der ältesten römischen Gemeinde, dem Römerbrief zufolge, aufgestossen sind. Die Enthaltung von Fleisch und Wein, was wahrscheinlich unter der Beobachtung der βρώματα καὶ πόματα zu verstehen ist (vgl. auch XIII, 9: καλὸν γὰρ χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν, οὐ βρώμασιν, ἐν οἷς οὐκ ὠφελήθησαν οἱ περιπατήσαντες und Tholuk z. d. St.), war bekanntlich bei den Ebioniten, den sogenannten gnostischen wenigstens, unerlässliche Pflicht, und was die βαπτισμοὶ διάφοροι betrifft, so ist ebenso bekannt, dass sie sich wie gleichfalls schon die Essäer, Religionshalber täglich badeten, εἰς ἁγιασμὸν, wie Epiphanius es ausdrückt [2]), namentlich bei Krankheiten, und so oft sie von giftigen Schlangen gebissen waren, unter mystischen Anrufungen [3]) — Auch die Ausdrücke, mit denen unser Brief den Zustand im αἰὼν μέλλων bezeichnet, nämlich κατάπαυσις (IV, 1 ff.) und σαββατισμὸς (IV, 9), gehören dem ebionitischen Anschauungskreise an; sie sind beide gleichfalls clementinisch [4]).

1) Vgl. Bleek, Comm. I, 132 f. III, 300 ff.

2) Anaceph. Tom. II, S. 141. Pet.

3) Epiph. Haer. XXX, 15. 17. 2. Die Clementinen betreffend Schliemann, Clem. S. 225.

4) ἀνάπαυσις Hom. III, 20. 26. 27. VII, 18. 2 Clem. 5. Epiph.

Es sind somit auch diese Ἑβραῖοι unseres Briefs ein einleuchtendes Beispiel für den engen Zusammenhang des Judenchristlichen mit dem Ebionitischen, ein neuer Beleg dafür, dass alles Judenchristenthum in der ältesten christlichen Zeit mehr oder weniger ebionitisch, d. h. mit essäischen Elementen gesättigt war.

Von den Ἑβραῖοι des Hebräerbriefs wenden wir uns zu den Irrlehrern des Colosserbriefs. Dass beide in naher Verwandtschaft zu einander stehen, haben auch bisher schon manche Ausleger richtig wahrgenommen. Auch sie sind ohne allen Zweifel Ebioniten, d. h. essäische Judenchristen, und unterscheiden sich von den „Hebräern" des gleichnamigen Briefs nur durch das stärkere Hervortreten des essäischen Elements [1]).

Zuerst charakterisiren sich die colossischen Christen durch ihre Engellehre und ihren Engeldienst (θρησκεία τῶν ἀγγέλων II, 18), unter dem auch die richtige Auffassung der Person Christi gelitten haben muss (ὐ κρατῶν τὴν κεφαλὴν κτλ. II, 19) [2]). Da aller Wahrscheinlichkeit nach auch die vor-

Haer. XXX, 4; σαββατισμὸς Hom. XVII, 9 f.; der Ausdruck τὰ μέλλοντα ἀγαθὰ Hebr. IX, 11. X, 1. auch Hom. IX, 23. X, 4

1) Auch Huther, Comm. z. Col.Br. S. 404 ist nicht abgeneigt, essäische Judenchristen, d. h. Ebioniten in den Empfängern unseres Briefs zu erkennen. Die Ansicht, sie seyen Essäer, ist alt, und auch neuerdings von Storr, Flatt, Credner angenommen. Nicht zu übersehen ist übrigens, dass, wenn die Empfänger des Briefs Ebioniten sind, die Verlegung derselben nach Colossä nur briefliche Fiction seyn kann, wenn gleich der Umstand, dass in jener Gegend der angelologische Cultus am meisten im Schwange gieng, die äussere Veranlassung hiezu gegeben haben mag.

2) De Wette, kurze Erkl. d. Eph.Br. S. 2: »Ihre Geisterlehre muss die einzige Würde Christi herabgesetzt und ihn unter gewisse Engel oder Mächte der Geisterwelt gestellt haben, weil der Apostel so geflissentlich diese Würde hervorhebt, und zwar in den beiden Beziehungen, dass die Schöpfung der Welt und

angehende, mit so grossem Nachdruck vorgetragene Behauptung, dass die ganze Fülle der Gottheit σωματικῶς in Christo wohne (II, 9), dass er das Haupt und der Schöpfer der Engelwelt sey (II, 10. I, 16 f.), ὁ πρωτεύων ἐν πᾶσι (I, 18), eine hieher gehörige, polemische Bedeutung hat, so darf man nicht zweifeln, dass die Irrlehrer, die in unserem Briefe bestritten werden, eine ähnliche angelologische Christologie aufgestellt haben, wie die Ἑβραῖοι des Hebräerbriefs, dass sie Christum gleichfalls in Eine Classe mit den Engeln gesetzt und sich ihn etwa als ἀρχάγγελος oder vielleicht auch als gewöhnlichen Menschen, mit dem sich bei der Taufe ein göttlicher Aeon verbunden hätte [1]), vorgestellt haben. Für den engen Zusammenhang, in welchem bei den Ebioniten die Angelologie mit der Christologie stund, sind schon oben die Belege beigebracht worden; dass sie überhaupt im Vorstellungskreise der Judenchristen eine bedeutende Stelle einnahm, liesse sich an zahlreichen Beispielen nachweisen. So sagt das κήρυγμα Πέτρȣ ganz mit unserem Briefe übereinstimmend: μὴ σέβεσθε τὸν θεὸν κατὰ Ἰȣδαίȣς, καὶ γὰρ ἐκεῖνοι, μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γιγνώσκειν, ȣ̓κ ἐπίςανται, λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχ-

selbst der englischen Mächte durch Christum vermittelt sey (I, 16), und dass die durch ihn vollbrachte Erlösung selbst die übersinnliche Welt und die Engel umfasse (I, 20); woraus sich schliessen lässt, dass die colossischen Irrlehrer die Weltschöpfung nicht durch Christum, sondern durch Engel oder vielleicht emanirte Geister vermittelt dachten, und letztere von dem Bedürfnisse und der Gemeinschaft der Erlösung ausnahmen. Auch scheinen sie die Bedeutung der Erlösung überhaupt, welche der Apostel wiederholt und nachdrücklich geltend macht (I, 13 f. 20—22. II, 11— 5), so wie die Auferstehung Christi, welche P. ebenfalls stark betont (I, 18. II, 12) nicht anerkannt zu haben«.

1) Nach der Ansicht dieser Ebioniten trennte sich jener Aeon wieder beim Leiden Jesu — „revolasse iterum Christum a Jesu" soll Cerinth behauptet haben. Vielleicht bezieht sich auf diese Läugnung eines versöhnenden Todes die Stelle II, 20. 21. Vgl. Meyerhoff, Colosserbrief S. 154 f.

αγγέλοις, μηνὶ καὶ σελήνῃ [1]. Cerinths emanatistische Engellehre ist bekannt [2], und keineswegs einzig in ihrer Art, da sie uns auch sonst in mannigfachen Spuren aufstösst [5]. Auch Justin bekennt sich zur Verehrung der Engel [4]. Später zeichneten sich besonders die Montanisten, an die wir durch die Irrlehrer des Colosserbriefs schon örtlich erinnert werden, durch ihre Vorliebe für die Engellehre aus. Von der montanistischen Seherin, deren ekstatische Zustände Tertullian beschreibt, heisst es unter Anderem: conversatur cum angelis [5]. Bestimmter noch sprechen die Beschlüsse einer antimontanistischen Synode, auf welcher Montan verdammt worden seyn soll, *ὅτι δογματίζει ὀκτακοσίους καὶ ἑβδομήκοντα ὀκτὼ αἰῶνας* [6]. Auch den fünfunddreissigsten Kanon der laodicenischen, etwa um den Anfang des vierten Jahrhunderts gehaltenen Synode kann man um so mehr hieher beziehen, als die meisten Beschlüsse dieser Synode durch montanistische Institutionen hervorgerufen worden sind. Der genannte

1) Clem. Alex. Strom. VI, 5. S. 760. Potter. Orig. Comm. in Joh. Lib. XIII, 17. Opp. IV, 226. de la Rue.

2) Iren. Haer. I, 26, 1. Mass.: Cerinthus quidam in Asia non a primo Deo factum esse mundum docuit, sed a virtute (*δυνάμει*) quadam valde separata — Jesum autem subjecit non ex virgine natum, fuisse autem eum Joseph et Mariae filium, similiter, ut reliqui omnes homines, et plus potuisse justitia, et prudentia, et sapientia ab hominibus. Et post baptismum descendisse in eum, ab ea principalitate, quae est super omnia, Christum figura columbae, et tunc annuntiasse incognitum patrem et virtutes perfecisse: in fine autem revolasse iterum Christum de Jesu, et Jesum passum esse, et resurrexisse, Christum autem impassibilem perseverasse, existentem spiritalem.

5) Just. Dial. c. Tryph. c. 128. S. 221. Maur.: *οὕτως ὁ πατὴρ, ὅταν βούληται, λέγουσι δύναμιν αὐτοῦ προπηδᾶν ποιεῖ· καὶ ὅταν βούληται, πάλιν ἀναστέλλειν εἰς ἑαυτόν. κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον καὶ τοὺς ἀγγέλους ποιεῖν αὐτὸν διδάσκουσιν.*

4) Vgl. Semisch, Justin II, 349 ff.

5) Tertull. de anim. c. 9

6) Mansi, Concil. Collect. I, 724.

Kanon lautet: ὀ δεῖ Χριστιανὸς ἐγκαταλείπειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ καὶ ἀγγέλους ὀνομάζειν καὶ συνάξεις ποιεῖν· εἴ τις οὖν εὑρεθῇ ταύτῃ τῇ κεκρυμμένῃ εἰδωλολατρείᾳ σχολάζων, ἔστω ἀνάθεμα [1]. Schon Theodoret stellt die in dieser Synode verdammte Angelolatrie mit derjenigen der colossischen Christen zusammen. Ἔμεινε τοῦτο τὸ πάθος, bemerkt er [2], ἐν τῇ Φρυγίᾳ μέχρι πολλοῦ· οὗ δὴ χάριν καὶ συνελθοῦσα σύνοδος ἐν Λαοδικείᾳ τῆς Φρυγίας νόμῳ κεκώλυκε τὸ τοῖς ἀγγέλοις προσεύχεσθαι. Den Andeutungen unseres Briefs zufolge müssen die colossischen Irrlehrer ihre angelologischen Speculationen in ächtessäischer Weise [3] zu einem eigentlichen System ausgebildet haben: denn schwerlich ist die ihnen zugeschriebene φιλοσοφία (II, 8) [4] und das φυσιοῦσθαι ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς (II, 18) auf etwas Anderes zu beziehen: auch die clementinischen Homilieen rechnen eine genaue und namentliche Kenntniss der Engel (ἀγγέλων ὀνόματα γνωρίζειν) unter die höchsten Vermögen des Menschen [5].

Die kolossischen Christen, die unser Brief im Namen der christlichen Freiheit bestreitet, hielten ferner, obwohl geborene Heiden, an der Beschneidung (II, 11), beobachteten die jüdischen Feste, Neumonde und Sabbathe (II, 16), wogegen sie der Briefsteller an die Aufhebung des Gesetzes durch den Tod Christi erinnert (II, 14), hegten ascetische Grundsätze ἐν βρώσει καὶ ἐν πόσει (II, 16), d. h. in Beziehung auf den Fleisch- und Weingenuss, und verwarfen, wie es scheint, die Ehe (II, 21). Dass diese religiöse Praxis ganz

1) Mansi, Concil. Collect. II, 570.

2) Zu Col. II, 18.

3) Joseph. Bell. Jud. II, 8, 7: — ὀμνύουσι μηδενὶ μὲν μεταδοῦναι τῶν δογμάτων ἑτέρως ἢ ὡς αὐτὸς μετέλαβεν, καὶ συντηρήσειν ὁμοίως τά τε τῆς αἱρέσεως αὐτῶν βιβλία καὶ τὰ τῶν ἀγγέλων ὀνόματα.

4) Ueber den Ausdruck φιλοσοφία vgl. auch Credner, Einl. S. 409 f.

5) Hom. III, 36: ὁ ἄνθρωπος σοφίαν εἴληφεν — θεὸν ἀόρατον νοεῖν, ἀγγέλων ὀνόματα γνωρίζειν, δαίμονας ἀπελαύνειν κτλ.

essäisch-ebionitisch ist, dafür wäre es überflüssig, noch ausdrückliche Belegstellen beizubringen. Auch bei den Ebioniten des Römerbriefs haben wir die gleichen Bedenklichkeiten in Beziehung auf die *βρῶσις καὶ πόσις*, d. h. in Beziehung auf das *φαγεῖν κρέα καὶ πιεῖν οἶνον* (Röm. XIV, 17. 21), so wie dieselbe Gewissenhaftigkeit in Beobachtung der jüdischen Feste (XIV, 5 f.) vorgefunden. Nicht minder scheinen die *βρώματα καὶ πόματα* für die *Ἑβραῖοι* des Hebräerbriefs ein Gegenstand religiöser Bedenklichkeiten gewesen zu seyn (IX, 10. XIII, 9); in der zuletzt genannten Stelle werden diese Bedenklichkeiten gleichfalls, wie im Colosserbriefe, auf die *διδαχαὶ ποικίλαι καὶ ξέναι* zurückgeführt: sie sind also aller Wahrscheinlichkeit nach nicht mosaisch-levitischen, sondern jüdisch-essäischen Ursprungs. Die Beschneidung vielleicht ausgenommen trifft alles Obige, was unser Brief über die colossischen Christen aussagt, auch auf Montanisten zu [1]), besonders die Verwerfung oder wenigstens Missbilligung der Ehe [2]), die sich am grundsätzlichsten bei den Essäern [3]), und von diesen aus mannigfach auch bei den Ebioniten, am meisten bei den sogenannten Enkratiten findet [4]). Unser Brief fasst die religiösen Grundsätze der bestrittenen Irrlehrer unter dem Namen *ἐθελοθρησκεία* zusammen (II, 23). Nach dem Zusammenhang kann nichts anderes darunter verstanden werden, als eine willkührliche Ascese, eine besonders als *ἀφειδία τοῦ σώματος* (II, 23) sich bethätigende religiöse Praxis. In ähnlichem Sinne schrieb der antiochenische Bischof Serapion eine Streitschrift gegen einen gewissen Domninus, *ἐκπεπτωκότα*, wie Eusebius sich ausdrückt [5]) *ἀπὸ τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως ἐπὶ*

1) Vgl. m. Mont. S. 117 ff. 134 f., wo zugleich für den ebionitischen Charakter jener Grundsätze weitere Belege gesammelt sind.
2) a. a. O. S. 61 ff. 127 ff. und die Stelle aus Origenes S. 120 f.
3) Die Belege a. a. O. S. 127. Anm. 173.
4) a. a. O. S. 127 ff.
5) Eus. H. E. VI, 12. und Heinichen z. d. St.

τὴν Ἰουδαϊκὴν ἐθελοθρησκείαν. Da diese ἐθελοθρησκεια in unserem Briefe (ganz wie in der oben angegebenen Stelle des Hebräerbriefs) auf die ἐντάλματα καὶ διδασκαλίαι τῶν ἀνθρώπων II, 22, auf die παράδοσις τῶν ἀνθρώπων II, 8, nicht auf die mosaisch-levitischen Institutionen zurückgeführt wird, und sie doch bei ihrem offenbar judaistischen Charakter nur aus dem Judenthum abgeleitet werden kann, so unterliegt es keinem Zweifel, dass wir hier religiöse Grundsätze vor uns haben, die aus dem Essäismus ins Christenthum gekommen sind, d. h. jenes essäische Judenchristenthum, von dessen Herrschaft in der ältesten christlichen Zeit wir uns auf allen Punkten der vorliegenden Untersuchung sattsam überzeugt haben.

Man hat die Irrlehrer des Colosserbriefs mit den Häretikern der Pastoralbriefe zusammengestellt [1]). Aber es ist unschwer zu sehen, dass zwischen beiden ein grosser Unterschied stattfindet. Schon die Art und Weise der Polemik ist in unserem Briefe offenbar eine andere, als in jener römischen Briefgruppe. Die Häretiker der Pastoralbriefe sind unverkennbar als gnostische Secten, als häretische Schulen mit ausgebildeteren dogmatischen Systemen charakterisirt: sie geben sich als entschieden ausser-kirchliche Partheien zu erkennen. Unser Brief dagegen kennt noch weder den Begriff einer normirten Kirchenlehre, noch denjenigen der αἵρεσις im spätern kirchlichen Sinn: er behandelt die kolossischen Christen zwar als Irrende, aber als Irrende innerhalb der Kirche: er missbilligt jene jüdisch-ascetischen Grundsätze, denen sie huldigen, als διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων, die einer wahren und vollständigen Erfassung des Christenthums im Wege stünden, aber er ist weit entfernt, sie mit so schwarzem Pinsel zu zeichnen, mit so leidenschaftlicher Erbitterung zu bekämpfen, wie diess die Hirtenbriefe thun, als freche,

1) Besonders Meyerhoff, Col.br. S. 110-122 ff.

fluchwürdige, verderblich um sich fressende, mit allen Mitteln zu unterdrückende Irrlehren. Wir dürfen somit beide Erscheinungen, die Gnostiker der Pastoralbriefe und die essäischen Judaisten des Colosserbriefs keineswegs zusammenwerfen, denn wenn auch ihre ascetischen Grundsätze, oberflächlich angesehen, scheinbare Aehnlichkeit mit einander haben, so sind sie doch darin wesentlich von einander unterschieden, dass diejenigen jener Gnostiker in einem speculativen Prinzip wurzelten, in der dualistischen Ansicht, dass die Materie an sich unrein sey [1]), diejenigen jener Ebioniten dagegen, wie unser Brief unzweideutig erkennen lässt, in einer traditionellen, allerdings unfreien, aber nicht im Prinzip antichristlichen religiösen Praxis. Im practischen Leben berühren sich allerdings beide Richtungen, so sehr sie prinzipiell verschieden sind, ziemlich nahe, was besonders auffällig bei Tertullian hervortritt, der, obwohl als Montanist der erbittertste Gegner der Gnosis namentlich der marcionitischen, doch in seiner Polemik gegen die dualistische Ascese der letztern allen Scharfsinn und alle dialectische Kunst aufbieten muss, um zu zeigen, dass er selbst nicht gnostisch lehre [2]).

Wenn Neander [3]) und Meyerhoff [4]) die Richtung der colossischen Irrlehrer zur Richtung Cerinths in Beziehung gesetzt haben, so ist diess in sofern richtig, als zwischen beiden allerdings die grösste Verwandtschaft stattfindet, aber Cerinths Lehre enthält durchaus nichts Eigenthümliches, sie

1) 1 Tim. IV, 1 ff: *τὸ δὲ πνεῦμα ῥητῶς λέγει, ὅτι ἐν ὑςέροις καιροῖς ἀποςήσονταί τινες τῆς πίςεως, προσέχοντες πνεύμασι πλάνοις καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων — κωλυόντων γαμεῖν, ἀπέχεσθαι βρωμάτων, ἃ ὁ θεὸς ἔκτισεν εἰς μετάληψιν μετὰ εὐχαριςίας τοῖς πιςοῖς καὶ ἐπεγνωκόσι τὴν ἀλήθειαν, ὅτι πᾶν κτίσμα θεοῦ καλὸν καὶ οὐδὲν ἀπόβλητον κτλ.*

2) Vgl. m. Mont. S. 116 ff.

3) Apgesch. I, 446.

4) Col. Br. S. 148.

repräsentirt nur eine bestimmte Entwicklungsstufe des Ebionitismus, nämlich die spätere angelologisch-doketische Form desselben, und sofern der Gnosticismus gleichfalls judaisirenden Ursprungs ist [1]), kann sie immerhin als Brücke zum letztern angesehen werden, aber als selbstständige Erscheinung darf sie in keinem Falle gelten, wie es sich auch im Uebrigen mit dem angeblichen Sectenstifter Cerinth oder Merinth verhalten mag. Was Epiphanius als 28ste Härese gibt, kommt in der Hauptsache Alles unter der 30sten noch einmal vor, und der römische Cajus sammt seinen Nachfolgern hat ohne Zweifel ganz Recht, wenn er den Cerinth einfach nur als Vertreter der judaistischen Denkweise ansieht und behandelt [2]).

Wir können also wiederholen: die Richtung der kolossischen Christen, die unser Brief bestreitet, wenn gleich schwerlich ganz vollständig und erschöpfend charakterisirt, ist Ebionitismus, durch das stärkere Hervortreten des essäischen Elements eigenthümlich schattirt. Sie bildet eine Entwicklungsstufe innerhalb des johanneischen Zeitalters, dem sie wesentlich angehört, und eine Vorstufe des Montanismus, den sie unmittelbar vorbereitet.

Weniger augenfällig ist beim johanneischen Evangelium die antiebionitische Tendenz. Doch wird sie von den meisten Auslegern insofern zugestanden, als man ihm eine polemische Rücksichtsnahme auf die cerinthische Irrlehre zuzuschreiben pflegt. Es war diess schon die Meinung der älte-

1) S. oben. S. 232.

2) S. oben S. 259. Die ältesten Väter lassen beide Häretiker, den Ebion und Cerinth meist Hand in Hand mit einander auftreten (Iren. adv. Haer. I, 25 f. Philastr. Haer. 36. 37. Victor. Petav. Schol. in Apoc. c. 11. Gall. Bibl. IV, 59. Tert. de praescr. haer. Append. c. 48. Hieron. adv. Lucif. c. 23.: Cerinthus et hujus successor Ebion), theils vertauschen sie geradezu die Namen beider Häretiker, s. S. 285.

ren Kirchenväter. So lassen Irenäus [1]) und Hieronymus [2]) den Cerinth, Spätere, wie Epiphanius [3]) Victorinus von Petavium [4]), Marius Mercator [5]) die Ebioniten überhaupt darin bekämpft seyn. Den gleichen Sinn hat wohl auch die alte schon bei Irenäus [6]) aufgezeichnete Sage vom feindlichen Zusammentreffen zwischen Cerinth und Johannes im Bade. Epiphanius nennt statt des Cerinth den Ebion [7]), eine der Sache nach gleichbedeutende Vertauschung, die aber nur um so deutlicher das Symbolische des ganzen Vorgangs erkennen lässt. Wenn Epiphanius seinen fabelhaften Cerinth auch gegen den Apostel Paulus eine gegnerische Rolle spielen lässt [8]), so gibt er dabei ausdrücklich als Gegenstand des Streits den paulinischen Universalismus an, gegen den Cerinth die particularistischen Vorurtheile des Judenchristenthums vertritt, bei dem angeblichen Kampfe mit Johannes dagegen ist schwerlich an etwas anderes zu denken, als an den christologischen oder theologischen Gegensatz zwischen dem ebionitischen und johanneischen Typus.

Wir sehen, dass die neutestamentlichen Logosschriften — den Epheserbrief ausgenommen, der aber als Umar-

1) Adv. haer. III, 11.

2) Catal. c. 9.: — adversus Cerinthum aliosque haereticos et maxime tunc Ebionitarum dogma consurgens, qui asserunt Christum ante Mariam non fuisse: unde et compulsus est, divinam ejus nativitatem edicere.

3) Haer. LXIX, 23.: Johannes habe sein Evangelium geschrieben gegen Ebioniten, Cerinthianer, Merinthianer, Nazaräer, kurz gegen Solche, die nur *τὴν κάτω χριϛοῦ παρȣσίαν* ins Auge gefasst hätten. Ll, 6: *ἀντελέγοντο πολλάκις* (nämlich Cerinth, Ebion, Merinth, kurz Alle, die *ψιλὸν τὸν ἄνθρωπον κατέσχον*) *ὑπὸ τȣ̃ ἁγίȣ Ἰωάννȣ καὶ τω̃ν ἀμφ' αὐτόν*.

4) Schol. in Apoc. c. 11. Gall. Bibl. Patr. IV, 59.

5) Append. ad contrad. XII. anath. Nestor. Gall. Bibl. Patr. VIII, 657.

6) Adv. haer. III, 3. Eus. H. E. III, 28. IV, 14.

7) Haer. XXX, 24.

8) Haer. XXVIII, 4. Ebenso Optat. Milev. de schism. Don. IV, 5. Hieron. Prooem. in Matth. Tom. VII, 5. Vallars.

beitung des Colosserbriefs keine selbstständige Stellung einnimmt — durch einen gemeinsamen Grundgegensatz, den Gegensatz gegen den Ebionitismus, unter einander verbunden sind. Weiter ist nun in Betracht zu ziehen, wie sie sich positiv, d. h. in Beziehung auf die Logoslehre selbst, zu einander verhalten. Hier werden wir nun finden, dass sie die Logoslehre auf verschiedenen Stufen ihrer Entwicklung darstellen, und somit, sofern sie auf paulinischem Grund und Boden diese neue Form der Christologie entwickeln, die Brücke vom ursprünglichen Paulinismus zum johanneischen Lehrbegriff bilden.

Iene Gruppe neutestamentlicher Schriften, welche die Ausbildung der Logoslehre zu ihrem Prinzip hat, stellt hiernach eine spätere Entwicklungsform des Paulinismus dar, und bildet ebendamit, sofern diese christologische Entwicklungsphase des paulinischen Christenthums vorzugsweise der kleinasiatischen Kirche angehört, die paulinische Antithese gegen das johanneische Zeitalter und dessen ebionitische Richtung. Ausgehend von der paulinischen Idee der geschichtlichen Originalität und Absolutheit des Christenthums verfolgen diese Schriften den Gedanken, dieser Absolutheit der neuen Offenbarung entsprechend auch die Absolutheit der Person Christi auf einen möglichst genauen dogmatischen Ausdruck zu bringen. Dieser Gedanke, stufenweise zu immer grösserer Klarheit und Bestimmtheit sich emporringend, ist das gemeinsame Band jener dogmatischen Entwicklungsreihe, in deren Erörterung wir begriffen sind.

Das erste Glied in dieser Reihe, vielleicht der erste Versuch einer Combination der philonischen Logoslehre mit der Christologie [1]), ist der Hebräerbrief. Während man vorher,

1) Das κήρυγμα Πέτρυ, das man sonst anzuführen pflegt als Beleg für das frühe Eindringen der Logoslehre in das Christenthum (Credner, Beiträge I, 554.), ist sicher jünger, als der Hebräer- und Colosserbrief, und mit Justin etwa gleichzeitig, vgl.

und es gilt diess auch von Paulus, in noch alttestamentlicher Weise das göttliche *πνεῦμα* als dasjenige angesehen hatte, was die specifische Würde Christi constituire, machte der Verfasser der Hebräerbriefs, ein alexandrinisch gebildeter und besonders in Philo's Schriften wohl bewanderter Judenchrist, den Versuch, an die Stelle des altjüdischen *πνεῦμα* den modern jüdischen *λόγος* zu setzen, die höhere Natur in Christus, die durch die ebionitische „Salbung" mit dem heiligen Geist (*χρίεσθαι πνεύματι ἁγίῳ*) nur unvollkommen ausgedrückt zu seyn schien, mittelst der Logosidee erschöpfender zu bezeichnen. Er trug daher die philonische Logoslehre in der Art auf Christus über, dass er zwar diesen Namen noch vermied, aber eine Anzahl specifischer Prädicate, die der Logos bei Philo hat, besonders Präexistenz und Weltschöpfung, dem *υἱός* beilegte. Eine bestimmtere Fassung und allseitigere Durchführung dagegen hat der Hebräerbrief, der Neuheit seines Unternehmens sich wohl bewusst, seinem Prinzip noch nicht gegeben.

Im Gegentheil hat seine Christologie noch manches Unvermittelte. Er weiss sein vorausgesetztes absolutes Subject mit dem gegebenen historischen Individuum nur so zu vermitteln, dass er beide Zustände als Widersprüche fasst, dass er in der Menschwerdung eine Erniedrigung sieht. Christus leidet und stirbt, *καίπερ ὢν υἱός*. Wie ganz anders und folgerichtiger das vierte Evangelium, das den Eingeborenen

oben S. 31. Es gebraucht auch schon geradezu den Namen des Logos. Clem. Alex. Strom. I, 29. S. 427. Potter.: *ἐν τῷ Πέτρου κηρύγματι εὕροις ἂν νόμον καὶ λόγον τὸν κύριον προσαγορευόμενον.* Derselbe Strom. VI, 5. S. 759.: *Πέτρος ἐν τῷ κηρύγματι λέγει· γινώσκετε οὖν ὅτι εἷς θεός ἐστιν, — ὃς τά πάντα ἐποίησεν λόγῳ δυνάμεως αὐτοῦ.* — Aelter allerdings ist die Annahme einer Präexistenz Christi: sie findet sich schon in dem vielleicht nicht lange nach der Zerstörung Jerusalems geschriebenen oder christlich überarbeiteten Buche Henoch, (die Stellen bei Zeller, theol. Jahrb. I, 1, 69 f.), aber noch ohne die Formeln des alexandrinischen Platonismus.

statt in den Zustand einer Entäusserung eingehen, vielmehr die göttliche Fülle und Herrlichkeit mit sich herabbringen und den Menschen offenbaren lässt, und das selbst seinen Tod als freiwilligen Act und als Zustand der Verherrlichung auffasst. Ebenso erscheint Christus im Hebräerbrief, trotzdem, dass er hier bereits nicht mehr als Individuum der menschlichen Gattung, sondern als übermenschliches, einzig und allein aus göttlicher Substanz gezeugtes Wesen gedacht wird, doch während seines irdischen Daseyns in tiefer Unterordnung und Abhängigkeit vom Vater; alle göttliche Causalität fast ohne Ausnahme, wird auf den Letztern, den Vater, zurückgeführt, während der Sohn nur da selbstständig auftritt, wo er trotz seiner göttlichen Würde wie die andern Menschen lernt, gehorcht, betet und leidet[1]). Johannes dagegen, so wenig er die Unterordnung und Abhängigkeit des Sohns völlig verschwinden lässt, ist doch hinwiederum auch darin consequenter, dass er dieselbe nicht auf die „Erniedrigung" des Sohns, auf sein Heraustreten aus der ursprünglichen Gleichheit mit Gott gründet, sondern gerade auf das Entgegengesetzte, auf die ununterbrochene Fortdauer des Sohnesverhältnisses. Weil der Sohn im Vater „bleibt", thut er, was ihm wohlgefällig ist[2]).

Man erkennt also in der Christologie des Hebräerbriefs noch das Unvermittelte des ersten Anfangs: überall stösst man auf einen unversöhnten Widerspruch der beiden, die Person Christi constituirenden Elemente, des Menschlichen und des Göttlichen in ihm, seiner Subordination unter den Vater und seiner Coordination und Consubstantialität mit demselben. Trotz des sichtbaren Bestrebens, welches der Verfasser beurkundet, das Göttliche in Christus auf einen möglichst hohen und specifischen Ausdruck zu bringen, drängt sich

1) Köstlin, joh. Lehrbegr. S. 426.
2) a. a. O. S. 427.

doch immer wieder die überlieferte, menschliche Ansicht von seiner Person vor.

Die unmittelbare Consequenz des Hebräerbriefs ist der Colosserbrief. Er nimmt den von dem letztern angebahnten christologischen Gedanken auf, und gibt ihm eine weitere Entwicklung und bestimmtere concretere Fassung. Er verfährt hiebei ganz analog seiner schärferen und entschiedeneren Entgegensetzung von Judenthum und Christenthum. Obwohl er nämlich den Ausdruck σκιὰ, mit dem er das Verhältniss des Judenthums zum Christenthum bezeichnet (II, 17.), aus dem Hebräerbrief entlehnt (Hebr. VIII, 5.), so setzt er beide Religionsformen doch nicht mehr, wie der letztere, ins Verhältniss von Bild und Gegenbild, sondern er stellt sie einander gegenüber wie Wesentliches und Unwesentliches, Wirkliches und Unwirkliches, wie das Schattenbild und die Sache selbst (σῶμα). Ganz entsprechend dieser schärferen Fassung der Absolutheit des Christenthums sucht er auch die Absolutheit der Person Christi auf einen genaueren und erschöpfenderen Ausdruck zu bringen. Er vermeidet zwar noch, wie der Hebräerbrief, den Namen des Logos, aber die Prädikate desselben (τὸ πλήρωμα τῆς ϑεότητος II, 9.) trägt er in so vollständiger Zahl auf Christus über, dass man jetzt klar sieht, wie die Logosidee es ist, die im Sinne des Briefstellers die Person Christi constituirt. Der Colosserbrief ist damit dem johanneischen Evangelium um einen Schritt näher gerückt. Nur unterscheidet sich, wie Köstlin richtig bemerkt[1], seine Christologie dadurch wieder von der johanneischen, und bleibt auf der paulinischen Seite, dass sie Christus ins engste Verhältniss zur Welt setzt. Christus ist zwar *vor* Allem (I, 17.), aber Alles ist nicht nur *durch* ihn (Joh. I, 3.), sondern auch *in ihm* geschaffen und hat *in ihm* sein Bestehen (I, 16. 17.) Ebenso wird er mit der

1) Joh. Lehrbegr. S. 557.

Bezeichnung πρωτότοκος πάσης κτίσεως in Eine Reihe mit der Kreatur gestellt, so dass Christus, diese und ähnliche Stellen zusammengenommen, als derjenige erscheint, welcher die ganze Welt in sich begreift und trägt, als das die Kreatur zusammenhaltende, zur Einheit verbindende Haupt, ähnlich dem philonischen Logos, der Ort und Träger der Welt ist. Die directe Einwirkung des Philonismus auf den nachapostolischen Paulinismus ist hier unverkennbar. Johannes dagegen hat diesen philonischen Standpunkt zur schärferen Unterscheidung zwischen dem Sohn und der Welt fortgebildet: Christus ist nicht mehr der πρωτότοκος, nicht mehr, wie der philonische Logos, Gott in seiner Beziehung aufs Endliche, der sich verendlichende Gott, sondern der μονογενὴς, der statt in Einer Reihe mit der Welt, vielmehr ganz auf der Seite Gottes steht [1]). Auch darin stellt der Colosserbrief, im Vergleich mit dem johanneischen Evangelium, eine unausgebildetere Stufe der Christologie dar, als das πλήρωμα nur dem erhöhten Christus bestimmt zugeschrieben wird (denn I, 19.: ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι deutet offenbar auf ein bestimmtes Factum, nicht auf eine a priori immanente Eigenschaft, also ohne Zweifel auf die Auferstehung und Erhöhung) und immer noch die Auferstehung als Uebergang von einem niedrigeren zu einem höheren Zustand (ἵνα γένηται — πρωτεύων I, 18.) erscheint, ganz entsprechend der κένωσις des Philipper- und Hebräerbriefs. Wie in den zuletzt genannten Briefen ist auch im Colosserbrief das Kommen Christi im Fleisch nicht eine Offenbarung der göttlichen Wahrheit und Herrlichkeit (Joh. I, 14.), sondern ein Mittel zur Versöhnung durch den Tod: die volle Mittheilung der göttlichen Lebensfülle fällt erst in das Leben der Gemeinde oder des erhöhten Christus (II, 10. 19. I, 26.) [2]).

1) a. a. O. S. 358.

2) Köstlin, joh. Lehrbegr. S. 361.

Ueber den Standpunkt des Colosserbriefs geht der sich ihm unmittelbar anschliessende Epheserbrief, obwohl er im Allgemeinen dem johanneischen Typus näher steht, doch hinsichtlich seiner Christologie in keinem wesentlichen Punkte hinaus; dagegen bietet das johanneische Evangelium in mehr als Einer Beziehung das abschliessende Endergebniss jener christologischen Bewegung, die vom paulinischen Lehrbegriff ausgegangen war; wir haben in ihm die Vollendung der platonisirenden Christologie.

Der christologische Fortschritt, den es über die eben besprochenen paulinischen Briefe hinaus thut, lässt sich in folgenden Hauptpunkten feststellen. Das Erste und Hauptsächlichste ist, dass es nunmehr geradezu den Namen des Logos zur Bezeichnung des Sohns in seiner vormenschlichen Existenz gebraucht. Die Früheren hatten nur die Prädicate des philonischen Logos auf den Sohn übergetragen, wogegen das johanneische Evangelium den entscheidenden, abschliessenden Satz ausspricht: ὁ λόγος ἐγένετο σάρξ. Zweitens: es macht von hier aus weiter den Versuch, die Logosidee zum Prinzip einer geschichtlichen Darstellung zu machen, die evangelische Ueberlieferung, soweit diess möglich war, in die Formen der Logoslehre zu giessen. Drittens: es geht bei diesem Versuche insofern mit grösserer Folgerichtigkeit zu Werk, als es das vorausgesetzte absolute Subject mit dem gegebenen historischen Individuum in einstimmigeren und formell wenigstens widerspruchslosen Zusammenhang bringt, demgemäss namentlich die Vorstellung einer κένωσις oder ἐλάττωσις aufgibt, und auch den Menschen Jesus in ununterbrochener Wissens- und Willensgemeinschaft mit dem Vater verharren lässt. Man kann in dieser Hinsicht das gegenseitige Verhältniss des Evangeliums und der eben erörterten Briefe so bezeichnen: der alexandrinische Logos ist ihm nicht mehr Prädicat des υἱός, sondern der υἱός Prädicat des Logos. Viertens: während der Colosser- und Epheserbrief

den vorweltlichen Christus, obwohl sie ihm die Rolle des Weltschöpfers zutheilen, doch in immanente Beziehung zur Welt setzen, fällt beim johanneischen μονογενὴς diese Beziehung weg: er ist nicht πρωτότοκος πάσης κτίσεως, er steht in keinem, auch nicht urbildlichen Wesensverhältnisse zur Welt, sondern nur zum Vater, mit dem er eins ist. Fünftens hat das johanneische Evangelium die Entwicklungen der Logoslehre insofern zum Abschluss gebracht, als es den Logos definitiv gegen das Pneuma abgegrenzt, und das letztere als Paraklet individualisirt hat: der Logos gehört von jetzt an der Person Christi zu, der Paraklet der Gemeinde. Die philonisirenden Briefe dagegen (unter denen sich nur der Epheserbrief der johanneischen Theorie vom Paraklet annähert) haben noch die ursprünglich paulinische Lehre vom Geist, besonders der Hebräerbrief, der zwischen dem υἱὸς und dem πνεῦμα noch nicht scheidet, sondern der Welt gegenüber eben in den Besitz des πνεῦμα das Wesen des υἱὸς setzt, folglich eigentlich blos den paulinischen υἱὸς θεȣ̃ πνευματικὸς mit den Prädicaten der vorweltlichen persönlichen Präexistenz bereichert.

Nach allem diesem ist der johanneische Typus der vollendende Abschluss des paulinischen, und die Mittelglieder oder Mittelstufen, die zwischen beide hineinfallen, und die Entwicklung des einen zum andern vermitteln, sind der Hebräer-, Colosser- und Epheserbrief — eine durch die Logoslehre sowie durch den damit zusammenhängenden Gegensatz gegen den Ebionitismus innerlich verkettete Schriftenreihe.

Eben damit bildet aber auch das johanneische Evangelium den schärfsten Gegensatz gegen das Judenthum und das im Judenthum wurzelnde Christenthum, einen schärfern, als selbst das ursprüngliche paulinische Christenthum. Die letzte Schranke, die der Ebionitismus dem christlichen Bewusstseyn entgegenhielt, war seine abstract monotheistische Gottesidee, deren nothwendige Folge jene Form der Christologie war,

die specifisch von ihm den Namen der ebionitischen erhalten hat. Christus konnte unter diesen Voraussetzungen nur Mensch, das Göttliche in ihm nur das πνεῦμα seyn. Mittelst der Logoslehre nun wurde diese Form derChristologie schlechthin überwunden, es wurde jetzt ganz das Entgegengesetzte ausgesprochen, dass Christus substantiell nicht Mensch, sondern Gott sey. Mit dieser Zurückführung des Göttlichen in Christus auf seinen bestimmten absoluten Ausdruck war aber der letzte Schritt gethan, es war mit der Absolutheit Christi auch die Absolutheit des Christenthums, und ebendamit die Grundvoraussetzung einer wahrhaft christlichen Kirche definitiv ausgesprochen [1]).

Schon der gemeinsame — thetische wie antithetische — Charakter der eben erörterten neutestamentlichen Schriften macht es wahrscheinlich, dass sie einem und demselben kirchlichen Kreise angehören, dass sie, wie sie dogmatisch eine zusammenhängende Reihe bilden, so auch für eine und dieselbe Kirche die successiven Momente ihrer Entwicklungsgeschichte bezeichnen. Dass nun diese Kirche die kleinasiatische ist, dafür sprechen folgende Wahrscheinlichkeitsgründe.

Den Abschluss der eben erwähnten Schriftengruppe bildet das johanneische Evangelium, zu dem sich die drei andern obengenannten Schriften als nächste Vorstufen verhalten. Diess gilt besonders vom Epheserbrief, der unmittelbar

1) Eine merkwürdige Analogie zu diesen christologischen Bestrebungen des nachapostolischen Zeitalters bietet das gleichzeitige Heidenthum mit seiner eben jetzt aufkommenden Vergottung der römischen Kaiser (Cäsar Suet. Caes. 76, August Tac. Ann. 1, 10. Suet. Oct. 52 u. s. f.; Domitian liess seine Briefe anfangen: Dominus et Deus noster hoc fieri jubet Suet. Domit. 13) — allerdings eine grelle Verzerrung jener christologischen Tendenzen, aber doch hervorgegangen aus dem gemeinsamen Grundbedürfniss jener Religionsepoche, das Absolute als daseyendes Subject anzuschauen. Vgl. Hegel's Phänomenologie S. 154 ff.

an's johanneische Evangelium angrenzt, und sicher aus dem gleichen kirchlichen Kreise stammt: so nahe berühren sich beide Schriften in jeder Beziehung. Mit dem Epheserbrief hängt aber ebenso genau der Colosserbrief, die Grundlage des erstern zusammen: und so wird sich wohl auch der Hebräerbrief, die Vorbereitung des Colosserbriefs, diesem Kreise dogmatischer Entwicklungen nicht entziehen können. Nun ist aber, wenn irgend auf die geschichtliche Ueberlieferung etwas zu bauen ist, das johanneische Evangelium kleinasiatischen Ursprungs: theils der Name, den es trägt, theils der Zusammenhang seiner Trinitätslehre mit dem Montanismus zwingt zu dieser Annahme: folglich sind auch die andern, dieses Evangelium vorbereitenden Schriften aller Wahrscheinlichkeit nach derselben Kirche zuzuweisen.

Ferner. In keinem Lande ist die Logoslehre so früh und so allgemein zur kirchlichen Anerkennung durchgedrungen, als in Kleinasien. Wie man aus dem johanneischen Evangelium, aus den Fragmenten eines Melito [1]), eines Apollinaris [2]), aus Erscheinungen, wie der Montanismus ersieht,

1) Ein Fragment von ihm in der Paschachronik S. 259 duCange (S. 483. Dind., auch bei Routh I, 112) lautet: — *τȣ̃ Χριςȣ̃ αὐτȣ̃, ὄντως θεȣ̃ λόγȣ πρὸ αἰώνων ἐσμὲν θρησκευταί.* Ein anderes bei Anastasius dem Sinaiten Hodeg. c. 13. S. 260. Grets.: *τὰ μετὰ τὸ βάπτισμα ὑπὸ Χριςȣ̃ πραχθέντα καὶ μάλιςα τὰ σημεῖα τὴν αὐτȣ̃ κεκρυμμένην ἐν σαρκὶ θεότητα ἐδήλȣν καὶ ἐπιςȣ̃ντο τῷ κόσμῳ* (ganz johanneisch). *Θεὸς γὰρ ὢν ὁμȣ̃ τε καὶ ἄνθρωπος τέλειος ὁ αὐτὸς τὰς δύο αὐτȣ̃ ȣ̓σίας ἐπιςώσατο ἡμῖν.* — — — *καίπερ θεὸς ἀληθὴς προαιώνιος ὑπάρχων.* Melito schrieb auch eine Schrift *περὶ ἐνσωμάτȣ θεȣ̃* (nach Eus. H. E. IV, 26). von der freilich (s. Du Valois und Heinichen z. a. St. des Eusebius) dahin steht, ob sie mit der von Anastasius (a. a. O.) erwähnten Schrift *περὶ σαρκώσεως Χριςȣ̃* identisch ist. Endlich sagt das kleine Labyrinth ap. Eus. H. E. V, 26. von Melito: *τὰ Εἰρηναίȣ καὶ Μελίτωνος καὶ τῶν λοιπῶν τίς ἀγνοεῖ βιβλία, θεὸν καὶ ἄνθρωπον καταγγέλλοντα τὸν Χριςόν.*

2) Vgl. das in Paschachronik aus seiner Schrift über die Osterfeier aufbewahrte Fragment S. 14. Dind. S. 7. Ducang., bei Routh I,

war sie dort um die Mitte des zweiten Jahrhunderts schon allgemeine Kirchenlehre, während in Rom noch gegen das Ende dieses Jahrhunderts Alles monarchianisch gesinnt war — eine Thatsache, von der wir uns schon oben aus Veranlassung der Artemoniten, der clementinischen Recognitionen und der tertullianischen Polemik gegen die römischen Unitarier überzeugt haben [1]. In der That kennen auch alle Schriften, die wir mit Sicherheit der römischen Kirche zuweisen konnten, — Justin und seine Schule bildet natürlich keine Gegeninstanz — die Logoslehre nicht: namentlich zeigen die Pastoralbriefe trotz ihrer vorgeschrittenen Christologie noch durchaus keine Bekanntschaft damit: nur die ignatianischen Briefe thun ihrer ein einzigesmal Erwähnung [2]. Jene Gruppe neutestamentlicher Schriften, welche die Ausbildung der Christologie vom Standpunkt der Logoslehre aus zum Prinzip hat, gehört also aller Wahrscheinlichkeit nach nicht der römischen, sondern der kleinasiatischen Kirche an: denn von der alexandrinischen, die in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts noch keine Zeichen theologischen Lebens gibt, kann nicht die Rede seyn.

Zu diesen Gründen kommt noch eine Reihe untergeordneter specieller Merkmale hinzu. Was zuerst den Hebräerbrief anlangt, so spricht für dessen orientalischen Ursprung schon das Urtheil der orientalischen Kirche, das ihm ebenso günstig ist, als dasjenige der occidentalischen ungünstig. Näher zeugt für seinen kleinasiatischen Ursprung das Interesse, das die Montanisten für ihn gehabt zu haben scheinen. In der Streitunterredung zwischen dem Montanisten Proclus und dem Presbyter Cajus wurde nämlich auch, wie sich schliessen lässt, über die Aechtheit des Hebräerbriefs ver-

151. 138. Es wird unten aus Veranlassung des johanneischen Evangeliums zur Sprache kommen.

1) S. oben S. 220 ff.

2) ad Magn. c. 8.

handelt, und Cajus, „den Montanisten ihre Keckheit in Unterschiebung neutestamentlicher Schriften verweisend“, wie Eusebius sich ausdrückt [1]), verwarf den Brief als nichtpaulinisch. Man kann kaum anders glauben, als dass sich Proclus zu irgend welchem Behufe [2]) auf ihn berufen, und sein römischer Gegner, wahrscheinlich an dem pneumatischen Judaismus des Briefs sich stossend, diese Berufung abgelehnt hat. — Ferner erinnern die *Ἑβραῖοι* dieses Briefs so auffallend einestheils an die sogenannten Irrlehrer des Galaterbriefs, andererseits an diejenigen des Colosserbriefs [3]), dass man sie, trotz der weiten Verbreitung und Herrschaft der ebionitischen Denkweise, doch ganz besonders in Kleinasien zu suchen veranlasst ist [4]). — Auch lassen die historischen Daten, die der Hebräerbrief an die Hand gibt, kaum einen andern Ort der Abfassung übrig, als Kleinasien: Palästina nicht, aus Gründen, die unten näher zur Sprache kommen werden; Italien nicht, wegen des Ausdrucks *οἱ ἀπὸ Ἰταλίας* XIII, 24 [5]),

1) Eus. H. E. VI, 20: *τῶν δι' ἐναντίας* (der Montanisten) *τὴν περὶ τὸ συντάττειν καινὰς γραφὰς προπέτειάν τε καὶ τόλμαν ἐπιστομίζων τῶν τοῦ ἱεροῦ ἀποστόλου δεκατριῶν μόνων ἐπιστολῶν μνημονεύει, τὴν πρὸς Ἑβραίους μὴ συναριθμήσας ταῖς λοιπαῖς.* Ebenso Hieron. Catal. c. 59. Phot. Bibl. Cod. 48.

2) Vgl. hierüber m. Mont. S. 288.

3) Meyerhoff, Colbr. S. 136 ff.

4) An Galatien haben auch Storr, Hebr.Br. S. LXI. ff. und de consensu epistolarum Pauli ad Hebraeos et Galatas 1792, Mynster kl. theol. Schr. S. 94 ff., Rink, Theol. St. u. K. 1839, 4, 1003 f., an Lycaonien Credner Einl. S. 564. — an Kleinasien überhaupt Bengel (im Gnomon), Ch. F. Schmid, observ. sup. ep. ad Hebr. S. 16 ff., Cramer, Erkl. d. Hebrbr. Einl. CXI — CXIV., auch Wall, cur. crit. in N. T. S. 318, Wolf, Cur. S. 593 gedacht, jedoch grossentheils aus unzureichenden Gründen (meist wegen 2 Petr. III, 15), theils auch, wie Storr und Mynster, im Zusammenhang mit anderweitigen unhaltbaren Hypothesen. Als Ort der Abfassung hat auch Böhme, Ep. ad Hebr. Prolegg. S. LX ff. Kleinasien vermuthet, während er die Empfänger des Briefs in Antiochien sucht.

5) Bleek Hebrbr. I, 280 ff.

in welchem der Brief, obwohl er für einen paulinischen aus der Gefangenschaft angesehen seyn will, unwillkührlich seinen ausseritalischen Ursprung verrathen hat; man könnte zwar ausser Kleinasien noch an Antiochien denken, aber hier sind die Ἑβραῖοι, so vorherrschend judaistische Gemeinden, schwerlich zu suchen. Ueberdiess deutet die Art und Weise, in welcher Timotheus am Schlusse des Briefs eingeführt wird, ganz besonders auf das westliche Kleinasien: mit der ephesinischen Gemeinde stand dieser Gefährte des Apostels — ohnehin nach der spätern kirchlichen Sage, die ihn zum ephesinischen Bischof macht — in nächster Verbindung. — Der Colosserbrief seinerseits beurkundet gleichfalls (wofern man seinen apostolischen Ursprung fallen lässt) durch seine directe sachliche Beziehung auf kleinasiatische Zustände, dass er in der Mitte dieser Verhältnisse entstanden ist; ebenso bezeichnend ist in dieser Hinsicht die Ueberschrift des Epheserbriefs, weil sie in allen Fällen unhistorisch ist, mithin beweist, dass dieser Brief zunächst einem localen Interesse seinen Ursprung verdankt. Auch das Montanistische in ihm und seine Anklänge an die Traditionen der kleinasiatischen Presbyter bei Irenäus (wovon unten) deuten nach Kleinasien. — Am unzweifelhaftesten gehört das johanneische Evangelium ins westliche Kleinasien: die Tradition versichert es einstimmig, und die Beziehung des Evangeliums zu den Paschastreitigkeiten, seine montanisirende Trinitätslehre, sein — nomineller, wie sachlicher — Zusammenhang mit der johanneischen Apokalypse, seine kirchlich-patriotische Anhänglichkeit an die Person des Johannes, — Eigenthümlichkeiten, die unten näher zur Sprache kommen werden, lassen an der Richtigkeit jener Ueberlieferung nicht zweifeln.

Wir haben oben gefunden: der Hebräer-, Colosser- und Epheserbrief und das johanneische Evangelium bilden eine aufsteigende Stufenreihe theologischer Standpunkte und dogmatischer, wie kirchlicher Entwicklungen; wir können jetzt

hinzusetzen: es ist die kleinasiatische Kirche, deren innere Entwicklungsgeschichte in der nachapostolischen Zeit sie nach ihren verschiedenen Stadien bezeichnen und darstellen.

Es ist noch die dritte der oben aufgestellten Fragen zu erörtern übrig, ob die Anwendung der alexandrinischen Logosidee auf den jüdischen Messiasbegriff schon vom Apostel Paulus selbst vollzogen worden sey, oder ob sie zu den nachapostolischen Entwicklungen des paulinischen Prinzips und der paulinischen Richtung gehöre, mit andern Worten, ob der Colosser- und Epheserbrief von Paulus oder ob sie von einem Pauliner der nachapostolischen Zeit herstammen.

Für das zweite Glied dieser Alternative spricht schon die chronologische Wahrscheinlichkeit. Die Verfasser des Colosser- und Epheserbriefs waren ohne alle Frage mit dem alexandrinischen Platonismus vertraut, und haben die Schriften Philo's gelesen. Die Prädicate wenigstens, die sie dem vorgeschichtlichen Christus gaben, sind ganz diejenigen des philonischen Logos. Nun war aber Philo fast Zeitgenosse des Apostels Paulus. Es fragt sich daher, inwiefern die Benützung des Erstern durch den Letztern chronologisch wahrscheinlich sey. Zwar hat Philo seine meisten in dogmatischer Beziehung wichtigen Schriften vor dem Jahre 40 geschrieben [1]), und überdiess sind gar viele Elemente seiner Theologie älter als er: doch sollte man glauben, die alexandrinische Religionsphilosophie müsste schon weitverbreitete Zeitphilosophie geworden seyn, ehe man christlicher Seits sich versucht fühlen konnte, ihre Ideen und ihre Terminologie zum Ausbau des christlichen Dogma's zu verwenden. Der urchristlichen Periode scheint diese Zuhülfenahme und Berücksichtigung ausserchristlicher Speculationen fremd zu seyn; weit eher erinnern dogmatische Bestrebungen dieser Art an die Periode der Gnostiker und Apologeten, mindestens gehören sie, so viel sich schliessen lässt, dem nachapostolischen Zeitalter an.

1) Gfrörer, Philo I, 45.

Doch ist der eben angeführte Grund von minderem Belang. Die in der vorliegenden Frage entscheidende Thatsache ist vielmehr (abgesehen von den anderweitigen Schwierigkeiten, von denen besonders der Epheserbrief gedrückt ist), der durchgreifende Widerspruch, der zwischen derjenigen Form der paulinischen Christologie, welche in den grössern und unzweifelhaft ächten Briefen des Apostels, im Römer-, Galater- und beiden Corinthierbriefen vorliegt, und derjenigen des Philipper- Colosser- und Epheserbriefs stattfindet. Schon bei einem flüchtigen Blick auf die gewöhnlichen Darstellungen des paulinischen Lehrbegriffs macht man die auffallende Wahrnehmung, dass alle Beweisstellen für die Subordination des Sohns unter den Vater aus den Briefen der ersten, alle Beweisstellen für eine Coordination beider aus den Briefen der zweiten Reihe entnommen sind, eine Wahrnehmung, die in der Annahme Rückert's [1]), es sey in christologischer Hinsicht eine Veränderung in den dogmatischen Ansichten des Apostels vorgegangen, gewiss eine nur ungenügende Erklärung findet. In der That überzeugt man sich auch bei genauerer Prüfung unwidersprechlich, dass der christologische Standpunkt des Colosser- und Epheserbriefs ein ganz anderer ist, als derjenige der erstgenannten paulinischen Briefe, die in der vorliegenden Beziehung auf einer weit unentwickelteren dogmatischen Stufe, weit mehr auf dem Standpunkt der unmittelbaren Anschauung stehen. Wenn der ursprüngliche Ebionitismus das Göttliche in Christus nur als πνεῦμα, Christum selbst nur als Menschen, als Adam aufgefasst hatte, so schreitet zwar der ursprüngliche Paulinismus darin über ihn weg [2]), dass ihm Christus nicht

1) Christliche Philosophie §. 257. Ebenso Usteri, paul. Lehrbegr., Zweite Aufl. S. 183. Köllner zu Röm. I, 4. Die beiden Erstern haben jedoch diese Ansicht später wieder zurückgenommen.

2) Baur, Theol. Jahrb. 1844, 3, 580. 4, 616, Lehre von der Dreieinigkeit I, 81 f., Paulus S. 623 ff., Köstlin, joh. Lehrbegr. S. 303 f.

wieder derselbe Adam, sondern dem ersten oder irdischen gegenüber der letzte, δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ ὀρανȣ̃ oder der pneumatische Mensch ist, mit andern Worten, dass nach ihm Christus das πνεῦμα nicht irgend einmal, etwa bei der Taufe, erhält, sondern dass er dasselbe in persönlicher Verwirklichung, als der absolute, urbildliche, pneumatische Mensch, als unmittelbare Einheit des Göttlichen und Menschlichen, als εἰκὼν τȣ̃ θεȣ̃ darstellt, dass er seinem substantiellen Wesen nach Geist ist (ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐςιν); aber, wie eben hieraus erhellt, über jenes πνεῦμα ζωοποιȣ̃ν, oder das πνεῦμα ἁγιωσύνης (Röm. I, 4.), und somit über den Standpunkt des strengen jüdischen Monotheismus kommt auch er, einen so bestimmten und prinzipiellen Gegensatz er sonst gegen die ebionitische Denkweise bildet, im Wesentlichen nicht hinaus. Ueber den synoptischen Begriff des Messias wird Christus zwar hinweggerückt, als das Object der πίςις in paulinischem Sinne; aber diese höhere Bedeutung wird noch nicht auf ihren exacten metaphysischen Ausdruck zurückgeführt, sondern in ihrer soteriologischen Unmittelbarkeit ausgesprochen, nicht an die Menschwerdung als solche oder an die Person Christi an sich, sondern an seinen versöhnenden Tod und das darauf gefolgte Wunder der Auferweckung geknüpft: es wird noch nicht gefragt, was Christus an sich, sondern was er für die Gemeinde sey: er ist κύριος und κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας. Die Idee der vorweltlichen Präexistenz dagegen, der Weltschöpfung durch den Sohn und was hiemit weiter zusammenhängt, überhaupt die dogmatischen Voraussetzungen der Logoslehre, nach denen Christus von Ewigkeit bei Gott und selbst Gott ist, sind den ächten paulinischen Briefen fremd: in den letztern ist Christus, auch in seiner göttlichen Macht und Würde, zu der er erhoben

Wogegen Zeller, Theol. Jahrb. 1842, 1, 54 ff., 3, 486 ff., 1845' 1, 89 ff.

wird, wesentlich noch Mensch, Individuum der menschlichen Gattung, er präexistirt nicht als discrete Persönlichkeit, sondern nur als πνεῦμα, während er in den Briefen der zweiten Reihe, am ausgesprochensten allerdings im johanneischen Evangelium, als absolutes Subject dem geschichtlichen Individuum vorausgesetzt, und damit als das Substantielle seiner Person nicht das Menschliche, sondern das an sich Göttliche der mit dem absoluten Wesen Gottes identische Logos gesetzt wird. Dort ist das Göttliche in ihm das hinzugekommene Accidens seiner substantiellen menschlichen Natur: hier findet das Umgekehrte statt, hier haben wir einen Gott, der vorübergehend in den Zustand des Menschseyns eingeht. Dort geht der Weg von unten nach oben, d. h. es wird ausgegangen von einer geschichtlich gegebenen Person, die zu göttlicher Macht und Würde erhoben wird; bei Johannes geht der Gang von oben nach unten, von einem vorausgesetzten absoluten Subject zu einem historischen Individuum. Wenn nun auch die Christologie der nachpaulinischen Briefe sich dadurch noch von der johanneischen d. h. von ihrer letzten Consequenz unterscheidet, dass Christus nach ihr zwar von Anfang an göttlich, aber nicht Moment des göttlichen Wesens selbst ist, dass er nicht blos, wie bei Johannes, Abbild Gottes, sondern auch, ächt paulinisch, Urbild des Menschen ist, so unterscheidet sie sich doch hinwiederum eben so bestimmt von ihrer Voraussetzung, der paulinischen, sofern sie Christus eine über- und aussermenschliche Existenz und Natur zuschreibt, ihn vor seiner Geburt und selbst vor der Welt persönlich präexistiren und von Gott als Werkzeug der Schöpfung und fortwährenden Regierung der Welt gebraucht werden lässt — Ideen, die den grösseren, unzweifelhaft ächten und folglich maasgebenden paulinischen Briefen nicht nur fremd, sondern sogar mit ihnen in wesentlichen Punkten unvereinbar sind.

Endlich zeugt auch der Hebräerbrief für den nachpau-

linischen Ursprung jener Form der Christologie, die auf der philonischen Logoslehre ruht. Indem nämlich dieser Brief noch schüchtern und halb experimentirend, und nicht ohne eine gewisse Ambiguität den Versuch macht, die Prädicate des philonischen Logos auf den *υἱὸς τȣ̃ θεȣ̃* überzutragen, gibt er klar genug zu erkennen, dass die christologische Combination, die er hiemit anstellte, noch neu und keineswegs durch einen apostolischen Vorgang gerechtfertigt war. Hätte sein Verfasser, der doch die grössern paulinischen Briefe aller Wahrscheinlichkeit nach kennt und benützt, auch den Colosser- und Epheserbrief schon in Händen gehabt, so kann kein Zweifel seyn, dass seine zum Theil noch so schwankend gehaltene Christologie eine weit bestimmtere und festere Gestalt erhalten haben würde. Nach dem Grade ihrer dogmatischen Ausbildung und Sicherheit zu urtheilen, stellen die zuerst genannten beiden Briefe eine reifere und somit spätere Stufe der Christologie dar, als der Hebräerbrief. Auch der Umstand muss Bedenken erregen, dass diejenigen Schriften der paulinischen Schule, die in die erste Hälfte des nachapostolischen Zeitalters fallen, durchaus keine Spuren jener philonisirenden Christologie enthalten, auf welche der Hebräer- Colosser- und Epheserbrief basirt sind, offenbar, weil sie die zuletzt genannten Briefe noch nicht kennen und von jenem christologischen Typus noch nichts wissen. So namentlich der erste Brief des Petrus, der, in seinem Lehrbegriff ganz paulinisch, gleichfalls über die altpaulinische Christologie nicht hinausgeht. Ebenso die Schriften des Lucas. Der erste Brief des Clemens hat seine Christologie nur aus dem Hebräerbrief, während er den Colosser- und Epheserbrief noch nicht kennt. Aehnlich verhält es sich mit den Pastoralbriefen, deren Christologie von der ursprünglich paulinischen sich zwar in eigenthümlicher Weise unterscheidet, aber doch nirgends philonisirt oder an die alexandrinische Logoslehre erinnert — gleichfalls ein Beweis dafür, wie spät

diese letztere platonisirende Form der Christologie zur kirchlichen Anerkennung — in Rom besonders, wohin ja die Pastoralbriefe gehören — durchdrungen ist.

Diese Andeutungen, die hier nicht näher ausgeführt werden können [1]), mögen genügen, um die oben gemachte Unterscheidung zwischen paulinischen Briefen erster Reihe und solchen zweiter Reihe (sie ist schon marcionitisch [2]) als eine nicht unbegründete erscheinen zu lassen. Allerdings ist es der paulinische Lehrbegriff, der auf das Dogma von der Gottheit Christi geführt hat: nur auf dem Boden der paulinischen Idee des Christenthums, von der Auffassung desselben als der absoluten Religion aus war der Versuch möglich, auch die Person Christi zu absoluter Bedeutung, zu ausser- und vorgeschichtlicher Existenz und göttlicher Consubstantialität zu erheben: das Letztere war sogar die nothwendige Consequenz des Erstern: allein, sofern diese reiferen Formen der Christologie auf der Logoslehre, also auf der Combination eines historischen Individuums mit einer ganz nur auf speculativem Boden gewonnenen Idee beruhen, sofern sie namentlich eine Existenz der Person Christi vor seiner Geburt und sogar vor der Welt voraussetzen, sind sie ohne allen Zweifel — denn die Christologie der ächten paulinischen Briefe ist eine wesentlich andere, auf die Präexistenz Christi und die damit zusammenhängenden Fragen noch gar nicht ausdrücklich reflectirende — nachapostolische Entwicklungsphasen der Paulinismus, Uebergangs- und Vermittlungsstufen zwischen dem paulinischen und dem johanneischen Typus.

1) Die nähere Begründung bei Köstlin, joh. Lehrbegriff 307 ff. Jetzt hat Baur selbst in seinem „Paulus“ die umfassendsten Nachweisungen gegeben.

2) Baur, Paulus S. 249 ff.

V. Der Hebräerbrief.

Wir haben die kleinasiatische Kirche in der Periode des johanneischen Zeitalters verlassen. Gegen die dogmatische Richtung dieses Zeitalters erhob sich nun im Beginn der nachapostolischen Epoche eine zwar anfangs noch leise, mit der Zeit aber immer entschiedenere paulinische Reaction. Das erste Glied in der Reihe dieser paulinischen, dem Judaismus entgegenarbeitenden Schriften bildet der Hebräerbrief. An die Judenchristen überhaupt [1]) gerichtet, — d. h. eigentlich kein Brief [2]), denn die Einflechtung persönlicher Daten am Schlusse gehört zur brieflichen Fiction, sondern eine Abhandlung, oder, wenn man will, eine Streitschrift — sucht er auf möglichst schonende, die Vorurtheile und Gesinnungen sei-

1) Die *Ἑβραῖοι* unseres Briefs sind dasselbe, was die *δώδεκα φυλαὶ αἱ ἐν τῇ διασπορᾷ* im Brief des Jacobus, die messiasgläubigen Hellenisten. Aehnlich heisst es Eus. H. E. III, 4., Petrus habe seinen ersten Brief geschrieben *τοῖς ἐξ Ἑβραίων ȣ̓σιν ἐν διασπορᾷ Πόντȣ κτλ.* Für die engere Bedeutung des Worts (= palästinensische Judenchristen) spricht der Name *Εὐαγγέλιον καϑ᾽ Ἑβραίȣς* keineswegs, da diese erst gegen den Schluss des zweiten Jahrhunderts aufgekommene Bezeichnung nicht die Sprache, sondern den unterscheidenden theologischen Charakter jenes Evangeliums andeuten soll (— Evangelium der Judenchristen, nicht: Evangelium der aramäisch Redenden). Vgl. auch Credner Einl. S. 564 f.

2) Es geht diess schon daraus hervor, dass er gar nicht als Brief beginnt, „da doch ein Gruss an die Empfänger und eine Einleitung, in welcher der Briefsteller ihnen nahe getreten wäre, und sie und sich etwas kenntlich gemacht hätte, nicht nur der Sitte, sondern auch dem Zwecke von Andern verstanden zu werden, entsprochen haben würde“ Dewette, kurze Erkl. d. Hebr. Briefs S. 127. Die brieflichen Daten am Schlusse des angeblichen Schreibens dagegen sind sichtbar so vag und unbestimmt gehalten, so räthselhaft und vieldeutig, dass man wohl erkennt, dass sie aus keinem persönlichen Interesse, aus keiner bestimmten Situation des Briefstellers, aus keinem bestimmten Verhältnisse desselben zu den Empfängern hervorgegangen sind, sondern zur Einkleidung und schriftstellerischen Fiction gehören.

ner Leser möglichst wenig verletzende Art den Paulinismus in den Judaismus einzubilden, oder, wie man umgekehrt sagen kann, den Judaismus in den Paulinismus hinüberzuleiten, und durch diese Aneinanderrückung und Verkettung des Jüdischen und Paulinischen eine Ausgleichung der getrennten Richtungen vorzubereiten und herbeizuführen. Er ist vielleicht der erste und früheste Versuch, das Geschäft der Friedensstiftung zwischen beiden Partheien auf diesem schriftlichen Wege, durch Briefe, die im Namen der Apostel in Umlauf gesetzt wurden, zu betreiben [1]).

Was den Ort seiner Abfassung betrifft, so ist hierüber schon oben das Nöthige bemerkt worden. Freilich kann es sich hier nur von grösserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit handeln, da man bestimmte und unzweideutige Daten vergeblich in ihm sucht: aber diese Wahrscheinlichkeit spricht in keinem Fall für Palästina, wohin man ihn gewöhnlich zu verlegen pflegt, in höherem Grade, als für irgend ein anderes Land. Im Gegentheil, wäre er in diesem Lande, der Geburtsstätte des Christenthums verfasst, und an palästinensische Christen, also vorzugsweise auch an die jerusalemische Urgemeinde gerichtet, so könnten kaum alle bestimmten Beziehungen auf diese eigenthümlichen Verhältnisse, alle geschichtlich-persönlichen Andeutungen fehlen. Und gewiss wären dann auch Stellen weggeblieben, wie V, 11. 12. (*περὶ ȣ̃ πολὺς ἡμῖν ὁ λόγος, — ἐπεὶ νωθροὶ γεγόνατε ταῖς ἀκοαῖς· καὶ γὰρ ὀφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι διὰ τὸν χρόνον, πάλιν χρείαν ἔχετε τȣ̃ διδάσκειν ὑμᾶς — —· καὶ γεγόνατε χρείαν ἔχοντες γάλακτος καὶ ȣ̓ ςερεᾶς τροφῆς*): denn der Stammgemeinde zu Jerusalem, die noch lange Zeit nachher — man denke nur an die Clementinen – als die Mustergemeinde, die Bewahrerin des reinen Christenthums galt, einer Gemeinde, an

1) So Baur, Ursprung des Episcopats S. 145.

deren Spitze noch Jacobus oder einer seiner nächsten Nachfolger stand [1]), hätte ein nichtapostolischer Mann, wie unser Verfasser zugestandener Maassen ist (II, 3), wohl schwerlich so harte Dinge zu sagen gewagt [2]). Ein Palästinenser kann unser Verfasser auch aus dem Grunde nicht gewesen seyn, weil die Angaben, die er Cap. IX. über die Beschaffenheit und Einrichtung des jüdischen Heiligthums zu Jerusalem macht, keine sehr genaue Bekanntschaft mit demselben verrathen [3]). Auch hat er seine ganze Kenntniss des A. T.'s nur aus der griechischen Uebersetzung desselben geschöpft, ohne, wie es scheint, den hebräischen Text zu kennen, was gleichfalls eher auf einen jüdischen Schriftsteller aus der *διασπορὰ* führt, als auf einen Palästinenser [4]). War

1) Ist der Brief, wie ebenfalls insgemein angenommen wird, noch vor der Zerstörung Jerusalems verfasst, so lebte Jacobus noch, den Hegesipp, der glaubwürdigere Zeuge, unmittelbar vor der Belagerung der Stadt getödtet werden lässt (ap. Eus. H. E. II, 23.). Um so unwahrscheinlicher wird die gewöhnliche Hypothese

2) Mynster, theol. St. u. K. 1829, 2, 338. Was Bleek Comm. III, 111 f. dagegen bemerkt, kann nicht genügen. Bleek's Ansicht beruht zum Theil (Comm. I, 435.) auf der irrigen (vgl. Credner Einl. S. 581.) Voraussetzung, die Angabe des Josephus (Antiq. XX, 9, 1.) über das Todesjahr des Jacobus sey die richtige.

3) Bleek a. a. O. I, 381 ff.

4) Als Gründe, die gegen Palästina sprechen, gibt De Wette, kurze Erkl. d. Hebrbr. S. 124 f. noch folgende Merkmale an: die mit Ap.Gesch. VIII, 1—3. XII, 1. in Widerspruch stehende Aussage, dass die Empfänger des Briefs noch nicht bis aufs Blut verfolgt worden XII, 4., das Lob, dass sie Wohlthätigkeit geübt VI, 10. X, 33 f., die Ermahnung, solche ferner zu üben XIII, 16. und die zu Grunde liegende Voraussetzung einer gewissen Wohlhabenheit, im Widerspruche mit der bekannten Armuth und Unterstützungsbedürftigkeit der Christen in Jerusalem Röm. XV, 25 ff. 1 Cor. XVI, 1 ff. Gal. II, 10., ferner den Umstand, dass die Empfänger nach II, 3. als solche bezeichnet werden, denen das Evangelium von den Ohrenzeugen überliefert worden war,

aber der Briefsteller selbst kein Palästinenser, so gilt das Gleiche wohl auch von jenen Ἑβραῖοι, an die er sich wendet, denn nach XIII, 19 (ἵνα τάχιον ἀποκατασταθῶ ὑμῖν) scheint er sonst in ihrer Mitte gelebt zu haben, also einem und demselben Lande anzugehören. Ueberhaupt kann, so bald einmal der briefliche Charakter unseres Schreibens fallen gelassen und für schriftstellerische Fiction erklärt wird, nicht mehr davon die Rede seyn, den Schreiber des Briefs und seine Empfänger in verschiedenen Gegenden zu suchen, sondern die angeblichen Empfänger sind die kirchliche Umgebung des angeblichen Briefstellers.

Ebenso wenig wird man, die Abfassungszeit unseres Briefs anlangend, der gewöhnlichen Meinung beistimmen können, die ihn noch vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben seyn lässt [1]. Das Christenthum wurde den ausserpalä-

die also der Quelle nicht selbst unmittelbar nahe standen, dass V, 12. ihnen zwar eine Kenntniss des Evangeliums von lange her zugeschrieben wird, aber in Abrede gestellt zu werden scheint, dass von ihnen Lehrer ausgegangen seyen, da doch von Jerusalem aus das Evangelium sich verbreitet hatte, endlich den Umstand, dass mit palästinensischen Gemeinden ein Pauliner, wie der Verfasser, und sein Freund Timotheus schwerlich in so befreundetem Verhältnisse stehen konnten, als XIII, 19. 23. vorausgesetzt wird, und dass ein solcher Briefsteller schwerlich berufen war, palästinensischen Judenchristen solche Rügen, wie V, 11 — VI, 8 zu schreiben, noch auch damit und mit seinen aus hellenischer Weisheit geschöpften und auf der Benutzung des A. T. mittelst der alexandrinischen Uebersetzung beruhenden Belehrungen Eindruck auf sie zu machen hoffen konnte. Griechische Sprache und hellenistische Weisheit waren zwar in Palästina, besonders in den griechischen Städten daselbst sehr verbreitet, aber griechisch gebildete Judenchristen in Palästina mochten ebensowenig, als anderwärts, eine solche Anhänglichkeit an den jüdischen Cultus haben, wie wir sie bei unsern „Hebräern" finden. Ebenso Credner, Einl. S. 563 f.

1) Auch Orelli, select. patr. eccl. capp. P. III, S. 1 f. u. Ammon, Leben Jesu I, 32 f. lassen ihn nach der Zerstörung Jerusalems verfasst seyn.

stinensischen Ländern zwischen den Jahren 50 und 60 gepredigt: wenn es nun unser Brief seinen Lesern zum Vorwurf macht, dass sie trotz der langen Zeit, die sie schon der christlichen Kirche angehörten, noch so geistig unmündig seyen (V, 12: καὶ γὰρ ὀφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι διὰ τὸν χρόνον, πάλιν χρείαν ἔχετε τȣ̃ διδάσκειν ὑμᾶς, τίνα τὰ ςοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τȣ̃ θεȣ̃), so ist er wohl schwerlich schon ein Jahrzehend später, also zwischen den Jahren 60 u. 70 verfasst. Auch X, 32. (ἀναμιμνήσκεσθε τὰς πρότερον ἡμέρας, ἐν αἷς φωτισθέντες πολλὴν ἄθλησιν ὑπεμείνατε παθημάτων, τȣ̃το μὲν ὀνειδισμοῖς τε καὶ θλίψεσι θεατριζόμενοι) lässt auf einen längern Zwischenraum zwischen der Bekehrung jener Ἑβραῖοι und der Abfassung unseres Briefs schliessen. Noch andere Stellen des Briefs deuten gleichfalls auf die nachapostolische Zeit. Cap. XIII, 7. (μνημονεύετε τῶν ἡγȣμένων ὑμῶν, οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τόν λόγον τȣ̃ θεȣ̃· ὧν ἀναθεωρȣ̃ντες τὴν ἔκβασιν τῆς ἀναςροφῆσ, μιμεῖσθε τὴν πίςιν) wird die apostolische Generation offenbar als absterbende oder schon gestorbene behandelt, und Cap. II, 3. (ἡ σωτηρία — ἀρχὴν λαβȣ̃σα λαλεῖσθαι διὰ τȣ̃ κυρίȣ, ὑπὸ τῶν ἀκȣσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη) wird nicht undeutlich vorausgesetzt, die gegenwärtige Generation, der der Briefsteller selbst angehört, sey jünger, als diejenige der Apostel, also die dritte nach Christus: wenigstens hätte sich ein Zeitgenosse der Apostel, ein der apostolischen Verkündigung gleichzeitiger Mann kaum in der angegebenen Weise ausdrücken können. Ebenso deutet der Umstand, dass der Verfasser des Briefs nach XII, 23. die johanneische Apokalypse zu kennen scheint, auf die nachapostolische Zeit. Es ist kein entscheidender Beweis gegen das Gesagte, wenn der levitische Tempeldienst den ganzen Brief hindurch als ein noch bestehender vorausgesetzt wird; es könnte diess einestheils zur Fiction gehören, da der Brief einmal als paulinischer gelten will, anderntheils konnten die in die zerstörte Stadt zurückgekehrten Juden und Judenchri-

sten zur Wiederherstellung des levitischen Cultus bereits wieder die nöthigen Vorkehrungen getroffen haben [1]). Auch der erste Brief des römischen Clemens, der erweislich erst nach der Zerstörung Jerusalems verfasst ist, spricht vom Tempeldienst zu Jerusalem ganz so, als ob er noch ungestört fortbestünde [2]). Ebenso der anerkannt nachapostolische [3]) Brief an Diognet [4]). Wir dürfen somit nicht anstehen, die Abfassungszeit des Hebräerbriefs über die Zerstörung Jerusalems herabzurücken, und etwa an den Schluss des ersten Jahrhunderts zu setzen.

Die eigentliche Tendenz unseres Briefs ist schon oben angedeutet worden. Er ist eine irenisch-polemische Abhandlung gegen das Judenchristenthum, und verfolgt den Zweck, gegenüber von einer Ansicht, nach welcher das Christenthum nur ein bestätigtes und vervollständigtes Judenthum war, die Verschiedenheit beider *διαθῆκαι*, und den höhern Werth der neuen, von Christus gestifteten Religionsform darzuthun. Thomas von Aquino bemerkt richtig [5]): scripta est epistola contra errores quorundam, qui ex Judaismo ad fidem Christi conversi volebant servare legalia cum evangelio, quasi non sufficeret gratia Christi ad salutem. Jene jüdische Auffassung des Christenthums, die unser Brief

1) Wenigstens berechtigt zu dieser Annahme, was Epiph. de mens. et pond. c. 14. 15. Tom. II, 170 f. Petav. überliefert.

2) 1 Clem. c. 40. 41: *ὀ πανταχοῦ προσφέρονται θυσίαι — ἀλλ' ἐν Ἰερουσαλὴμ μόνῃ· κἀκεῖ δὲ οὐκ ἐν παντὶ τόπῳ προσφέρεται, ἀλλ' ἔμπροσθεν τοῦ ναοῦ πρὸς τὸ θυσιαστήριον, μωμοσκοπηθὲν τὸ προσφερόμενον διὰ τοῦ ἀρχιερέως καὶ τῶν προειρημένων λειτουργῶν.*

3) Vgl. Hefele, Patr. Ap. Opp. S. XXI. Möhler, Gesammelte Schriften I, 22 f. u. A. bei Semisch Justin I, 186.

4) c. 3. Aus Veranlassung dieser Stelle hat Prudentius Maranus in seiner Ausg. der Apologeten Prolegg. S. LXXV. mehrere Belege aus den Alten angeführt für die Fortdauer des Opfercultus nach der Zerstörung Jerusalems, besonders Hilar. in Psalm. 59, 16. S. 221. F. Colon. u. Julian. ap. Cyrill. adv. Jul. Lib. IX. Vol. VI, 305. Aub.

5) In der Einleitung zu seinem Commentar über den Brief.

bei seinen „Hebräern“ bekämpft, muss folglich, wie schon seine Aufschrift erkennen lässt, eine zu jener Zeit noch weit verbreitete gewesen seyn; indem er sich an die Judenchristen schlechthin wendet, gibt er bestimmt genug zu erkennen, dass er es nicht mit einem particulären Kreise, nicht mit einer Secte zu thun hat, sondern dass er das herrschende Judenchristenthum überhaupt bekämpft. Ebenso wenig enthält er die leiseste Andeutung davon, dass dieses Judenchristenthum damals schon kirchlich überwunden oder gar aus der Kirche ausgeschieden und häretisch geworden war: er ist zwar unwillig über das zähe, verstockte Hängen seiner Leser an den äussern Formen des Judenthums, aber er behandelt sie doch durchgehends, besonders im Schlusscapitel, als Solche, die der christlichen Gemeinschaft noch vollkommen angehören: hätte er Häretiker sich gegenüber, und eine normirte Kirchenlehre zur Seite gehabt, so hätte er eine ganz andere Weise der Polemik einschlagen müssen. Die Folgerungen, die sich aus dem oben Erörterten für die Entwicklungsgeschichte des ältesten Christenthums ergeben, springen in die Augen. Wenn die Ausleger nicht umhin können, zuzugeben, „der Brief sey an solche Judenchristen gerichtet, die späterhin unter dem Namen Ebioniten als Ketzer angesehen worden“ [1], so ist damit unmittelbar, auf den Grund einer unläugbaren historischen Thatsache, ausgesprochen, dass der Ebionitismus am Schluss des ersten Jahrhunderts noch keine Secte war, und dass, wenn er es später allerdings wurde, in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts eine tiefeingreifende gegenjüdische Umwälzung stattgefunden haben muss. Wir haben also auch im Hebräerbrief eine geschichtliche Bestätigung für unsern alten, nicht oft genug zu constatirenden Satz, für die Allmähligkeit, mit welcher sich das Christenthum aus dem Judenthum entwickelte.

1) De Wette, Einl. S. 292.

Gegen diese Ἑβραῖοι nun sucht unser Brief, um auf dessen Inhalt genauer einzugehen, die Verschiedenheit des Christenthums vom Judenthum, näher seine Erhabenheit über das letztere, seinen höhern Werth und seine tiefere Bedeutung darzuthun [1]. Beide Theokratieen einander gegenüberstellend sucht er nachzuweisen, einmal, wie viel herrlicher der Character des Christenthums sey, als der des Judenthums, und wie viel köstlichere und beruhigendere Gnadenmittel das erstere darbiete, als das letztere; und zweitens, wie die Urkunden des Judenthums und die Einrichtungen des jüdischen Cultus selbst darauf hindeuten, dass das ganze Judenthum mit seinen Instituten ein bloses Abbild von etwas Höherem sey, und eine blos vorübergehende Bedeutung haben sollte, bis jenes Höhere selbst würde eingetreten seyn. Diess sey nun geschehen. In Christus und dem von ihm gegründeten Reiche sey das eigentliche Urbild zu jenem Abbild ans Licht getreten, dasjenige, worauf alle Einrichtungen des Mosaismus nur vorbereiten und hinweisen sollten; mit dem Eintreten des Wesentlichen aber sey die Zeit für das blos Abbildliche vorüber; dieses verliere dadurch von selbst seine Geltung und Bedeutung. Besonders ausgeführt sind diese Ideen in einer durch den grössten Theil des Briefs sich erstreckenden Vergleichung Christi mit dem jüdischen Hohenpriester, einer Parallele, die ganz darauf abzweckt, Christus als den vollkommenen und vollendeten Hohenpriester des neuen Testaments, als den Hohenpriester nach der Weise des Melchisedek darzustellen, und in dieser Darstellung seinen allseitigen Vorzug vor den levitischen Hohenpriestern, ebendamit aber auch, sofern Christus Hohenpriester sowohl als Opfer ist, den Vorzug des neuen Bundes vor dem alten darzuthun [2]. — So ruht also der ganze Brief

1) Das Folgende nach Bleek, Comm. I. 64.

2) Ein kurzer Ueberblick bei Bleek Comm. I. 67 ff.

auf der Idee der καινότης des Christenthums: „indem Gott sprach, er wolle einen neuen Bund stiften, πεπαλαίωκε τὴν πρώτην διαθήκην· τὸ δὲ παλαιούμενον καὶ γηράσκον ἐγγὺς ἀφανισμοῦ (VIII, 13).

In seiner Grundidee beurkundet sich also unser Brief als Erzeugniss der paulinischen Schule. Auch im Uebrigen bewahrt er in den meisten Hauptpunkten, hinsichtlich der Ideen sowohl als einzelner Gedanken und Bilder, selbst bis auf die Terminologie hinaus den paulinischen Typus: er athmet überall paulinischen Geist, berücksichtigt und benützt paulinische Briefe [1]), und sucht selbst durch die persönlichen Daten, die er einflicht, seinen paulinisirenden Charakter anzudeuten. Schwerlich nämlich hat die Erwähnung des Timotheus, in dessen Begleitung der Briefsteller seine Ἑβραῖοι nächstens zu besuchen gedenkt, einen andern Zweck, als den, zu verstehen zu geben, der Brief stamme aus der nächsten Umgebung des Apostels Paulus, wenn nicht gar aus seiner eigenen Feder. Noch manche andere, allerdings an und für sich mehrdeutige Züge [2]) führen auf die Vermuthung, unser Brief wünsche für ein eigenhändiges Schreiben des Apostels angesehen zu seyn [3]), obwohl er es vermeidet, den Namen des Apostels geradezu an die Spitze zu stellen, oder persönliche Andeutungen unzweideutiger Art zu geben. Ueberhaupt scheint die briefliche Form, die der Verfasser seiner Abhandlung nachträglich gegeben hat, nur aus dieser Absicht, aus einer Nachahmung der paulinischen Briefe genügend erklärt werden zu können.

1) Eine Sammlung der Parallelen bei Cramer, Hebrbr. S. LXIX ff. LXXX ff. Bleek, Hebrbr. I. 316 ff. 323.

2) Am meisten X, 34: καὶ γὰρ τοῖς δεσμοῖς μου (wo jedoch die Lesart variirt) συνεπαθήσατε.

3) Dass der Verfasser des Briefs für Paulus gelten wolle, ist auch die Ansicht von Baumgarten-Crusius in seinem Weihnachtsprogramm de origine ep. ad Hebr. conjecturae. 1829.

Inwiefern mit der eben erörterten Ansicht vom Verhältnisse des Christlichen und Jüdischen, die unserem Briefe zu Grunde liegt, seine Christologie zusammenhängt, ist schon oben bemerklich gemacht worden. Sie ist nur der metaphysische Ausdruck für jene geschichtliche *καινότης*, die dem Christenthum gegenüber vom Judenthum zukommt. Ist Christus *κρείττονος διαθήκης μεσίτης*, *ἥτις ἐπὶ κρείττοσιν ἐπαγγελίαις νενομοθέτηται* (VIII, 6.), so muss ihm auch gegenüber von den Vermittlern der *παλαιὰ διαθήκη*, die sich als *ἀσθενὴς* und *ἀνωφελὴς* erwiesen hat (VII, 18.), eine auszeichnende, specifische persönliche Würde zukommen. Daher die Tendenz unseres Briefs, das Göttliche in Christus auf einen höhern dogmatischen Ausdruck zu bringen.

Zum Behuf dieser höhern Fassung der Christologie schlägt derselbe einen eigenthümlichen, und wie es scheint, neuen Weg ein. Er macht den Versuch, die historische Person des Messias mit der philonischen Logosidee zu combiniren. Dieser Versuch war ein fast unvermeidliches Ergebniss jener speculativen Bewegung, die, etwa gleichzeitig mit dem Auftreten des Christenthums, das ausserpalästinensische Judenthum, besonders das alexandrinische, ergriffen hatte. Wie die alttestamentlichen Apokryphen, und noch mehr die Schriften Philo's es bezeugen, suchte es sich mit der damaligen philosophischen Zeitbildung, dem Platonismus, zu befruchten und in modernem Geiste fortzubilden. Am meisten zeigten sich diese hellenischen Einflüsse in der platonisirenden Gestaltung der Gottesidee: die altjüdische Lehre vom *πνεῦμα* wurde in den Apokryphen zur Lehre von der *σοφία*, im Alexandrinismus zur Logoslehre fortentwickelt. Dass nun dieser speculativen Entwicklung des gleichzeitigen Judenthums auch das älteste Judenchristenthum, d. h. das messiasgläubige Judenthum nicht fremd blieb, lässt sich im Voraus erwarten. Eine grössere oder geringere Verwandtschaft mit den alttestamentlichen Apokryphen und der ale-

xandrinischen Religionsphilosophie haben wir daher auch in so vielen judaistischen Erzeugnissen des nachapostolischen Zeitalters entdeckt. Am meisten aber erinnert der Hebräerbrief an die Schriften Philo's, nicht nur hinsichtlich seiner Lehrweise und Argumentation, sondern auch in manchen Vorstellungen und Gedanken, und vielfältig selbst im Ausdruk und in einzelnen Sprachweisen. Die Aehnlichkeit zwischen beiden Theologen ist so gross, dass wir nicht umhin können, einen äusserlichen Zusammenhang zwischen ihnen anzunehmen: ohne allen Zweifel hat der Verfasser unseres Briefs die Schriften Philo's gelesen, und sich aus ihnen in Beziehung auf theologische Ideen und dogmatische Terminologie nicht Weniges angeeignet [1]). Wie natürlich nun, dass er besonders auch die Christologie in einem der modernen Theologie entsprechenden Sinne fortzubilden suchte, und demgemäss, während man früher das Göttliche in Christus auf das ihm mitgetheilte πνεῦμα zurückgeführt hatte, an die Stelle des πνεῦμα den philonischen Logos sammt den übrigen ihn charakterisirenden Prädicaten setzte. Alle christologischen Attribute im Eingang des Briefs sind philonisch, und beruhen auf einer Uebertragung der alexandrinischen Logoslehre auf die Christologie. Nur der Name des Logos, obwohl er in der entschieden philonisirenden Stelle IV, 12. indirect eingeführt werden zu sollen scheint, wird vermieden, offenbar, weil der Verfasser sich scheute, eine Lehre, deren Neuheit ihm wohl bewusst war, schon in dieser fremdartigen Form einzuführen [2]). Eben diese Ambiguität, diese Scheu vor einer festen dogmatischen Formel, wie sie später das johanneische Evangelium in seinem ὁ λόγος ἐγένετο σάρξ aufgestellt hat, beweisst aber unzweideutig, dass unserem

1) Die Nachweisungen bei Schulz, Hebrbr. S. 265 ff., Eichhorn, Einl. III, 442 ff., am vollständigsten bei Bleek, Hebrbr. I, 398 ff.

2) Zeller, theol. Jahrb. 1845, 1, 98.

Brief die neutestamentliche Logoslehre als apostolisch überlieferter Typus noch nicht vorgelegen hat, dass er Schriften, wie der Colosserbrief, den Epheserbrief, das johanneische Evangelium noch nicht gekannt hat, dass er aller Wahrscheinlichkeit der erste, bahnbrechende Versuch ist, den synoptischen υἱὸς ϑεȣ̃ mit dem philonischen λόγος ϑεȣ̃ zu combiniren.

Wir haben im Vorstehenden die antijüdische, polemische Seite des Hebräerbriefs dargelegt. Sie ist theils nähere Ausführung, theils consequente Fortbildung paulinischer Ideen. Neben dieser vom Judenthum abgewandten Seite ist jedoch die andere, dem Judenthum zugekehrte nicht zu übersehen. Unser Brief nimmt seinen Standpunkt weit mehr innerhalb des Judenthums, als Paulus diess je gethan hat. Man vergleiche ihn z. B. mit dem Galaterbrief, dem Römerbrief — paulinischen Briefen, die den gleichen polemischen Zweck verfolgen: wie ganz anders ist seine Darstellung, seine Beweisführung, die ganze Art und Weise seiner Polemik. Während Paulus, obwohl die geschichtliche Continuität beider Religionsformen keineswegs verkennend, doch überall, besonders in den eben genannten Briefen, das negative, gegensätzliche Verhältniss des Christenthums zum Judenthum überwiegend betont, die Gesetzlichkeit und den Particularismus des Judenthums direct und im Prinzip bekämpft, die Abrogation des mosaischen Gesetzes offen und geradezu ausspricht, kehrt unser Brief mehr das convergirende, positive Verhältniss zwischen beiden Offenbarungsformen hervor: statt zwischen beiden bestimmt zu scheiden, schaut er das Christenthum in das Judenthum hinein, oder lässt, wie man umgekehrt sagen kann, das Christenthum durch das Judenthum durchscheinen. Während Paulus beide Religionen sich entgegensetzt, wie den Gehorsam des Knaben und die Freiheit des Mannes, Gal. IV, 1 ff., setzt sie unser Brief in das Verhältniss von Urbild und Abbild (VIII, 5:

ὑπόδειγμα, σκιά, IX, 24: ἀντίτυπον, IX, 9: παραβολή), eine Vergleichung, in der offenbar die Seite der Identität ungleich mehr zu ihrem Rechte kommt, als die Seite des Gegensatzes, denn Urbild und Abbild können möglicher Weise neben einander bestehen, während der Zustand der δουλεία und der Zustand der ἐλευθερία sich schlechthin ausschliessen. Ferner, während Paulus die ἔργα νόμου und mit ihnen das Wesentliche und Charakteristische des Judenthums schlechthin verwirft, sieht unser Brief im Judenthum nur ein in allmähligem Verschwinden begriffenes, ein γηράσκον, das ἐγγὺς ἀφανισμοῦ ist (VIII, 13.). Kurz, er rückt Christenthum und Judenthum mittelst einer durchgeführten Symbolik möglichst nahe an einander, während Paulus das Verhältniss beider dialectisch erörtert und feststellt, und eben damit ihren prinzipiellen Unterschied hervortreten lässt.

Der eben besprochene Charakter des Hebräerbriefs ist mehr oder weniger allen Schriften der spätern paulinischen Richtung eigen. Bei Paulus halten sich, wie Köstlin richtig bemerkt[1]), beide Elemente, die Einheit des Christenthums mit dem Judenthum und sein Gegensatz gegen dasselbe die Wage; beide sind dem Apostel gleich wichtig, er will keins dem andern aufopfern. Bei Johannes nun herrscht die Eine Seite des paulinischen Lehrbegriffs, die freie und unbekümmerte Stellung gegen das Judenthum vor, in den spätern paulinischen Briefen dagegen, am meisten im Hebräerbrief, die andere, sofern diese Briefe, wie Köstlin weiter ausführt, die Nothwendigkeit der Aufgebung des bestehenden Judenthums eben durch die wiederholt ausgesprochene (Phil. III, 2. ff.), ja mit vielem Aufwand von Mitteln durchgeführte Nachweisung (Hebräerbrief) begründen, dass das Christenthum das wahre Judenthum sey, indem sie die Heiden noch immer auf die Juden als auf das bevorzugte Volk Gottes ver-

1) Joh. Lehrbegr. S. 351.

weisen (Eph. II.), das Judenthum gegen Angriffe christlicher Irrlehrer in Schutz nehmen (Pastoralbriefe), und auch ganz ohne besondere Veranlassung christliche Anschauungen und Begriffe in alttestamentliche Bilder zu hüllen lieben (Col. II, 11 — 14. 17. Eph. V, 23 — 32.). Ihre ausdrückliche, absichtliche Beschäftigung hiemit, die nur in einer conciliatorischen Tendenz ihren Grund haben kann, unterscheidet sie von den ursprünglichen paulinischen Briefen.

Um auf den Hebräerbrief, auf den diess Alles vorzugsweise zutrifft, zurückzukehren, so ist seine jüdische Seite, von der oben die Rede gewesen ist, sein Herabsteigen zu den Anschauungen und Vorstellungen des Judaismus am entschiedensten von Schulz geltend gemacht worden. Der ganze Inhalt des Schreibens, sagt er [1]), klingt jüdisch. Weit entfernt, die alten Formen als durch die Erscheinung des Christenthums zerbrochen, aufgehoben, vernichtet zu betrachten, will er ihnen vielmehr eine Art fortgehender Geltung, ja ewiger Dauer beimessen. Beide, die alte und neue Stiftung, bestehen ihm mit und in einander; die christliche ist eben nur wie die jüdische. Darein hauptsächlich scheint er den Unterschied beider zu setzen, dass das Christenthum eine grössere, gewissere Verheissung und herrlichere Aussicht hinsichtlich des zukünftigen Lebens gewähre, als die frühere Religionseinrichtung: ferner, dass nunmehr die oberpriesterliche Würde vom Levitenstamm übergetragen worden sey auf Christus als den grössern, nach des Melchisedek Art und Ordnung zu dieser Würde gekommenen, immerdar bleibenden Hohenpriester im wahren, himmlischen Heiligthum. Damit war aber das mosaische Priesterthum noch nicht verworfen, eher fortgesetzt und durch innige Verknüpfung des Diesseitigen und Jenseitigen gewissermaasen, wenigstens der Idee nach, hinübergeführt über das vergängliche Leben zu seiner

1) Hebrbrief S. 74 ff.

Vollendung in dem höhern Priester- und Heiligthum. Ja in der That scheint es, als ob dieser Briefsteller von dem Christenthum, als einem besondern Institut auf der Erde, von einem selbstständigen, dem Judenthum entgegengesetzten Christenthum nichts wissen wolle. Blos stellt er einander gegenüber das gemeinjüdische Wesen auf Erden und den bleibenden höhern Judaismus der bevorstehenden neuen Weltordnung, wozu der Messias verhelfe; sich weit entfernend von den bekannten paulinischen Grundgegensätzen. Das gemeine Judenthum ist ihm das nach dem Muster des höhern, wahren, überhimmlischen, ewigen (ἀληθινȣ̃, ἐπȣρανίȣ, κρείττονος, μέλλοντος, μείζονος) Judenthums gemachte Abbild, bestimmt für das zeitliche Daseyn, und insofern freilich mangelhaft, wie dieses selbst, und ohne höchste Vollendung, welche dem Zeitlichen überall nicht zukommt; hatte aber doch bereits Verheissung und Hoffnung auf die zukünftige Vollendung, mit der es in innerlicher Gestaltung ganz gleich und eins ist. — Darum lässt er nun das Opfer- und Priesterwesen der Juden auch auf seinem christlichen Standpunkt unangetastet, er lässt es als unverwerflich fortbestehen. Und wenn er auch einräumt, dass dasselbe nicht im Stand sey, das Höchste zu gewähren, so sucht er doch von jedem einzelnen jener Gebräuche, deren er gedenkt, die höhere Richtung, das analoge grössere Ziel aufzuweisen.

Wir haben die Schulz'sche Ansicht von unserem Briefe vollständiger wieder gegeben, da sie bei aller Einseitigkeit unstreitig viel Wahres und Treffendes enthält. Sie ist in sofern einseitig, als sie unsern Brief beide Offenbarungsformen geradezu identificiren, von einem selbstständigen Christenthum gar nichts wissen lässt. Diess ist jedoch nicht durchaus der Fall. Auch unser Brief sieht den Standpunkt des Judenthums für einen im Prinzip aufgehobenen an. „Ein neuer Hohepriester, heisst es VII, 11. 12, habe kommen müssen ausserhalb der Ordnung Aarons, da das levitische

Priesterthum keine τελείωσις habe geben können: mit einer Veränderung des Priesterthums trete aber nothwendig auch eine Veränderung des ganzen mosaischen Gesetzes ein (μετατιθεμένης τῆς ἱερωσύνης ἐξ ἀνάγκης καὶ νόμυ μετάθεσις γίνεται)." Das Gleiche wird im folgenden (VII, 18. 19.) behauptet: „die mosaische Anordnung über das Priesterthum musste aufgehoben werden, weil sie sich als schwach und untauglich erwies (διὰ τὸ αὐτῆς ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές), wie denn das Gesetz überhaupt keine Vollendung gebracht hat; es wurde aber dafür, in der Verheissung eines ewigen Priesters nach Melchisedeks Ordnung, eine vorzüglichere Hoffnung (κρείττων ἐλπὶς) eingeführt, δι' ἧς ἐγγίζομεν τῷ θεῷ." Das ausschliessende Verhältniss zwischen Christenthum und Judenthum ist noch bestimmter angedeutet, wenn gleich nicht näher ausgeführt IX, 8., wo gesagt wird, schon durch die äussere Einrichtung des levitischen Heiligthums habe der heilige Geist darauf hindeuten wollen, dass durch den levitischen Dienst die Erkenntniss des wahren wesentlichen Heiligthums und der Zutritt zu demselben nicht geöffnet, vielmehr durch dessen Bestehen versperrt gehalten werden (μήπω πεφανερῶσθαι τὴν τῶν ἁγίων ὁδὸν, ἔτι τῆς πρώτης σκηνῆς ἐχύσης στάσιν). Nichts desto weniger dringt unser Brief, obgleich er den levitischen Cultus im Prinzip für überwunden ansieht, doch nicht auf factische Abstellung desselben: er erklärt ihn zwar für ein Schattenbild von etwas Höherem, denkt sich ihn aber doch noch als fortbestehend, bis einst alles Irdische und somit auch diese Form des irdischen Cultus ein Ende nehmen würde, wenn die höhere Weltordnung des vollendeten messianischen Reichs eingetreten ist [1]): er spricht von ihm durchgehends als von einem integrirenden Element, zwar nicht des vollendeten, aber des gegenwärtig bestehenden Christenthums [2]).

1) Neander, A G. II, 730.
2) Die Belege bei Schulz, Hebrbr. S. 76 f.

Selbst in denjenigen Stellen, die am meisten antijüdisch lauten, und in denen die Institutionen des alten Bundes bestimmt für veraltet erklärt werden, wird das Christenthum doch nicht als Aufhebung des Judenthums gefasst: das Judenthum dauert innerhalb des Christenthums noch fort, zwar als γηράσκον und als ein dem Verschwinden nahes, ἐγγὺς ἀφανισμοῦ (VIII, 13.), aber doch noch als factisch bestehendes; es ist folglich noch nicht durch den Eintritt des Christenthums, durch das Erscheinen Christi aufgehoben worden, sondern es findet seinen vollständigen ἀφανισμὸς erst im nahe bevorstehenden αἰὼν μέλλων, im kommenden Zustand des σαββατισμὸς und der ἀνάπαυσις, in welchem erst die volle Verwirklichung des Christenthums zu hoffen ist. Das gegenwärtige Christenthum, das Christenthum des αἰὼν ἔτος, ist somit nothwendig noch ein Ineinander von Judenthum und Christenthum. Dieser Gesichtspunkt geht durch alle Verhältnissbestimmungen, die in dieser Hinsicht aufgestellt werden, hindurch. Statt mit Paulus es geradezu auszusprechen, dass die δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμυ und die δικαιοσύνη ἐκ πίςεως sich gegenseitig schlechthin ausschliessen, und dass, wer nach der erstern trachte, von selbst der letzteren verlustig gehe, wird nur versichert, dass das mosaische Gesetz nicht die Vollendung habe geben können: ὀδὲν ἐτελείωσεν ὁ νόμος (VII, 19, ebenso VII, 11. IX, 9. X, 1.): und dass hiedurch der neue Bund mit seinen Institutionen nothwendig gemacht worden sey — eine Auffassung, in welcher das Christenthum gewissermassen nur als Complement, als τελειωτικὸν des Judenthums erscheint. Eine andere in unserem Briefe öfters wiederkehrende Verhältniss-Bestimmung ist es, wenn das Christenthum als κρείττων διαθήκη (VII, 22.), als ein solches Institut bezeichnet wird, durch welches eine κρείττων ἐλπὶς (VII, 19.) gegeben worden sey: auch hier wird die Differenz beider Offenbarungsformen nur als Gradunterschied gefasst. Besonders merkwürdig ist in der vorliegenden Beziehung die Lehre unseres Briefs

von Melchisedek. Bereits das A. T. — diess soll in ihr dargethan werden — habe einen neuen über den israelitischen weit erhabenen Hohepriester verheissen, und eben damit die Unvollkommenheit des Gesetzes ausgesprochen, und dessen Ende angekündigt. Also selbst sein Hinausgehen über das A. T. sucht unser Brief, wie Köstlin richtig bemerkt [1]), mit diesem selbst wieder zu vermitteln, durch dieses selbst zu begründen. Nicht blos Andeutungen und Typen auf das Christenthum findet er im Judenthum, sondern auch schon ganz gleiche und ebenbürtige Vorbilder desselben; die Anschauung des alten Testaments bestimmt ihm die des neuen und umgekehrt; es fehlt dem neuen nichts, was das alte hätte, und dem alten nichts, was das neue hat. Man kann also im Sinne unseres Briefs allerdings sagen, das Christenthum sey nur eine höhere Stufe, eine höhere Potenz des Judenthums, ein sublimirtes, pneumatisches Judenthum [2]), die Erfüllung des alten Testaments, die Verklärung der mosaischen Theokratie. Dass mit dieser Auffassung, die sogar an den Standpunkt des Jacobus-Briefs anstreift, der Boden des ursprünglichen Paulinismus verlassen und dem jüdischen Christenthum ein nicht unerhebliches Zugeständniss gemacht war, leuchtet ein; zum ursprünglichen Paulinismus verhält sich der Hebräerbrief gerade so, wie der Brief des Jacobus zum ältesten Judenchristenthum: beide Briefe stellen sich zu einander wie Gegner, die im Begriff sind, unter Verwischung des Gegensätzlichen und Strittigen einen gemeinschaftlichen Boden, auf dem sie sich die Hand reichen könnten, aufzusuchen und abzustecken.

Mit dieser Condescendenz gegen das Judenchristen-

1) Joh. Lehrbegr. S. 406.

2) Hieher gehört auch die Idee des himmlischen Jerusalem XI, 10., dessen Eintreten vom αἰὼν μέλλων erwartet wird. Es ist diess eine Seite, mit der unser Brief auch an die Apokalypse angrenzt.

thum, die unsern Brief charakterisirt, hängt es nun weiter zusammen, dass er die paulinische Idee der christlichen Universalität mit keinem Worte berührt. Von den Heiden und deren Theilnahme am Reiche Gottes ist nirgends die Rede, sondern die Erlösung wird, wie es scheint, auf den Samen Abrahams (II, 16) oder das israelitische Volk, ὁ λαὸς II, 17. XIII, 12. beschränkt. Erwägt man nun, welch' bedeutende Stelle jene Idee der Allgemeinheit des christlichen Heils in den paulinischen Briefen einnimmt, wie enge, der Natur der Sache nach, beide Grundsätze, die Aufhebung des jüdischen Gesetzes und die Aufnahme der Heiden in das Reich Gottes, zusammenhängen, und wie nahe es daher dem Verfasser unseres Briefs gelegen hätte, seine Polemik gegen das Judenchristenthum nach beiden Seiten hin zu führen, so muss jenes völlige Schweigen über den vorliegenden Punkt mit Recht auffallen[1]), und man kann es wohl nur aus dem Interesse des Briefstellers erklären, Alles zu vermeiden, was seinen judaisirenden Lesern zum Anstoss hätte gereichen können[2]).

Einen gleichfalls judaisirenden Charakter trägt der unserem Briefe zu Grund liegende Begriff der πίςις[3]). Bei Paulus wird die πίςις viel tiefer und innerlicher gefasst. Sie bezieht sich bei ihm immer auf Christus und die von ihm dargebotene Gnade, und indem er ihr ausschliesslich die beseeligende und rechtfertigende Kraft beilegt, stellt er sie immer in Gegensatz gegen die Werke des Gesetzes, die keine wahre δικαιοσύνη vor Gott geben könnten. Im Hebräerbriefe dagegen ist von der πίςις nicht auf solche Weise die Rede,

1) Schulz, Hebrbr. S. 79 f.
2) Bleek, Hebrbr. I, 307.
3) Schulz, Hebrbr. S. 111 ff. Bleek, Hebrbr. S. 310 ff. III, 726. Köstlin, joh. Lehrbegriff S. 448 ff. wogegen Zeller, theol. Jahrb. 1845, 1, 98 f.

dass damit eine Entgegensetzung des Christlichen gegen das Jüdische, und ein Gegensatz gegen die ἔργα νόμε ausgedrückt würde: sie bezeichnet hier nur den Glauben an das Daseyn Gottes und eine künftige Vergeltung, das standhafte Vertrauen auf Gott und seine Verheissungen, im Gegensatz gegen das Schauen der Erfüllung derselben (ἔςι δὲ πίςις ἐλπιζομένων ὑπόςασις, πραγμάτων ἔλεγχος ὀ βλεπομένων XI, 1.): sie ist somit überwiegend als theoretisches Verhalten gefasst, fast als gleichbedeutend mit der ἐλπὶς, nicht als diese unmittelbar practische, durch den Kampf der Wiedergeburt gewonnene Vertiefung des Subjects in sich selbst, als dieses innerliche Sterben und Auferstehen mit Christus, als das Werden der καινὴ κτίσις, wie bei Paulus. Unser Verfasser behauptet nur so viel, dass es ohne Glauben nicht möglich sey, Gott zu gefallen, denn um zu ihm zu kommen, müsse man an sein Daseyn und seine Gerechtigkeit glauben (XI, 6.). Aecht judaistisch fallen also hier die πίςις und das προςέρχεσθαι τῷ θεῷ, das Theoretische und das Praktische in zwei verschiedene Acte auseinander: der Glaube ist nur die negative Bedingung des gottgefälligen Verhaltens; das Positive, das προςέρχεσθαι τῷ θεῷ muss als ein von ihm Verschiedenes erst hinzukommen, wogegen bei Paulus eben der Glaube selbst unmittelbar dieses Ergreifen des Heils ist. Der Glaube des Hebräerbriefs schliesst desswegen auch nicht ebenso, wie der paulinische, die Werkgerechtigkeit aus; im Gegentheil: das lobende ἀπέβλεπε γὰρ εἰς τὴν μισθαποδοσίαν, womit Hebr. XI, 26. der Glaube des Moses charakterisirt wird, widerspricht aufs Entschiedenste dem Paulinischen εἰ Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἔχει καύχημα, ἀλλ᾽ ὀ πρὸς τὸν θεὸν (Röm. IV, 2. vgl. V. 4: τῷ ἐργαζομένῳ ὁ μισθὸς λογίζεται κατὰ ὀφείλημα)). Auch der Anlass und der Zweck der ganzen Erörterung über die πίςις X, 32 ff. ist nicht die Polemik gegen jüdische Werkgerechtigkeit, gegen die ἔργα νόμε, — ein Gegensatz, der in unserem Briefe überhaupt

befremdlicher Weise völlig fehlt — sondern die Ermahnung zum Festhalten am Bekenntniss des Christenthums unter Verfolgungen, ein Gedankenzusammenhang, der dem Begriff der πίςις eine mit dem Begriffe der ὑπομονὴ verwandte Bedeutung gibt [1]. Man sieht auch hier, wie nahe unser Brief mit seinem Begriffe der πίςις an den Brief des Jacobus angrenzt: auch in der vorliegenden Beziehung verhalten sie sich als Gegensätze innerhalb einer und derselben Gattung, als Gegensätze, die sich zu einer combinirten Totalität zu ergänzen im Begriff sind. Wie im Hebräerbrief (XI, 6,), ist auch im Brief des Jacobus (II, 19.) die πίςις zunächst nur die theoretische, dogmatische Ueberzeugung, ὅτι ὁ θεός ἐςιν oder ὅτι ὁ θεὸς εἷς ἐστιν, und das Praktische, das gottgefällige Handeln bildet einen zweiten in der πίςις noch nicht nothwendig mitgesetzten Akt; von diesem gemeinsamen Grundbegriff aus gehen nun beide Briefe allerdings auseinander: der Jacobusbrief nimmt seinen Standpunkt auf dem Boden der ἔργα: ἡ πίςις χωρὶς τῶν ἔργων νεκρά (II, 20.), d. h. die ποίησις ἔργυ ist das nothwendige Complement, das τελειωτικὸν (II, 22.) der πίςις; der Hebräerbrief umgekehrt, von der πίςις ausgehend, dringt auf die Anerkennung, ὅτι χωρὶς πίςεως ἀδύνατον εὐαρεςῆσαι θεῷ (XI, 6.), d. h. die πίςις ist die nothwendige Vorbedingung, das unerlässliche Complement der ἔργα — scheinbar entgegengesetzte und wie absichtlich einander gegenübergestellte Formeln, die sich aber, weil sie auf einer gemeinschaftlichen Auffassung des Begriffs der πίςις ruhen, von selbst zur katholischen Formel πίςις καὶ ἔργα ergänzen.

Alle diese Züge zusammengenommen muss man den dogmatischen Charakter unseres Briefs als einen paulinisch-vermittelnden bezeichnen. Es ist ein im Judenchristenthum sich reflectirender Paulinismus, der uns in dieser durchge-

1) Das Obige nach Zeller a. a. O.

führten Symbolik der beiden Testamente entgegentritt. Statt einer scharfen und bewussten Scheidung werden die Gegensätze des Jüdischen und Paulinischen typisch zusammengeschaut, und eben diese eigenthümliche Amphibolie, vermöge deren in unserem Briefe das Christenthum bald als die Negation, bald als die Wahrheit und Wirklichkeit des Judenthums erscheint, macht seinen specifischen Charakter aus. Schon die alte Kirche hat diese ausgleichende Tendenz unseres Briefs richtig erkannt, indem sie ihn bald dem Clemens [1]), bald dem Barnabas [2]) bald dem Lucas [3]) zuschreibt. Erinnern wir uns, dass auch die Apostelgeschichte, deren paulinisch conciliatorischer Charakter oben dargelegt worden ist, und die auch sonst manches Verwandte mit unserem Briefe hat, in alten Ueberlieferungen bald dem Lucas, bald dem Clemens, bald dem Barnabas zugeschrieben wird [4]), und dass der erste Brief des römischen Clemens hinsichtlich seines dogmatischen Charakters das gleiche Gepräge trägt, wie der Hebräerbrief [5]), so muss uns klar werden, welche Rolle jene drei Namen im Vorstellungskreise der alten Kirche spielen, und dass für derartige Ueberschriften oder Namengebungen weit weniger die historische Ueberlieferung, als der Tendenzcharakter je der betreffenden Schrift maasgebend war.

VI. Der Colosserbrief.

Ueber den Colosserbrief ist schon in den bisherigen Abschnitten alles Nöthige beigebracht worden. Seine ge-

1) Die Stellen oben S. 130.

2) Tertull. de pud. 20. Philastr. Haer. 89. Hieron. Catal. 5.

3) Clem. Alex. ap. Eus. H. E. VI, 14. Orig. ap. Eus. H. E. VI, 25. Eus. H. E. III, 38. Hieron. Catal. 5.

4) Phot. Amphiloch. quaest. 145. (Gall. Bibl. Patr. XIII, 722.): *τὸν δὲ συγγραφέα τῶν πράξεων οἱ μὲν Κλήμεντα λέγουσι τὸν Ῥώμης, ἄλλοι δὲ Βαρνάβαν, καὶ ἄλλοι Λουκᾶν τὸν εὐαγγελιστήν.*

5) S. oben S. 128 ff.

schichtliche Stellung, Ort und Zeit seiner Abfassung, soweit sie annähernd bestimmt werden konnten, seine Christologie, die Irrlehrer, die er bestreitet — diese Hauptfragen sind zur Sprache gekommen. Nur Weniges ist noch nachträglich zu bemerken.

Zuerst Einiges über Styl und Darstellung unseres Briefs [1]). Auch bei oberflächlicherer Betrachtung muss der Unterschied auffallen, der in dieser Hinsicht zwischen dem Epheser- und Colosserbrief einerseits und den grösseren paulinischen Briefen andererseits stattfindet. Die paulinische Darstellungsweise ist durchaus dialectisch argumentirend, einem bestimmten Ziel auf kürzestem Wege zusteuernd: daher ihre Vernachlässigung der grammatischen Construction, ihre unwillkührlichen Anakoluthieen, ihr Ueberspringen vermittelnder Zwischengedanken. Besonders charakteristisch für den paulinischen Styl und seine rasche Argumentationsweise sind die gehäuften Folgerungspartikeln *ἄρα, ἄρα οὖν, διὸ, διότι, γάρ*. Der Styl des Colosser- und Epheserbriefs dagegen ist matt und schleppend, die Darstellung tautologisch, die Gedankenentwicklung, wenn überhaupt von einer solchen die Rede seyn kann, schwerfällig, und verläuft sich in einer Reihe coordinirter, durch Relativpronomina aneinander geketteter Sätze. Paulus schreibt immer, um etwas zu beweisen: seine Darstellung ist eine ununterbrochene Kette von Schlüssen; in den beiden eben genannten Briefen dagegen hängt Alles so lose zusammen, tritt so wenig ein scharf bestimmter systematischer Gedankenfortschritt hervor, dass auf jedem beliebigen Punkte abgebrochen werden könnte. In Betreff der sonstigen Stylverschiedenheiten und Sprachabweichungen möge neben Andern [2]) auf Meyerhoff verwie-

1) Es ist in dieser Beziehung besonders Meyerhoff Colbr. S. 28 ff. zu vergleichen.

2) Z. B. Credner, Einleitung S. 401. (das hier Gesagte gilt näm-

sen seyn, der unter vielem Zufälligen und Unstichhaltigen doch eine Reihe richtiger Wahrnehmungen gibt. Auch hinsichtlich des Lehrbegriffs hat MEYERHOFF auf manche Eigenthümlichkeit unseres Briefs aufmerksam gemacht[1]: am befremdlichsten ist die kosmische Bedeutung, die I, 20. dem Versöhnungstode Christi beigelegt wird, anstössig ferner die hervorragende Stelle, welche die Geisterwelt in den Speculationen und Auseinandersetzungen des Briefstellers einnimmt[2], bemerkenswerth auch das Christo substantiell inwohnende πλήρωμα τῆς θεότητος, ein Begriff, der zusammt der κένωσις des Philipperbriefs, auffallend an gnostische Ideen und gnostische Terminologie erinnert[3]. Dass die Christologie des Briefs von derjenigen der ächten paulinischen Briefe abweicht, ist schon früher auseinandergesetzt worden.

Der Tendenzcharakter unseres Briefs ist derselbe, wie derjenige des Hebräerbriefs, ein vermittelnd-paulinischer. Ganz in johanneischem Sinne beginnt die ἀγάπη (I, 4. 8. II, 2.), nicht mehr blos als einzelne Tugend, sondern als σύνδεσμος τῆς τελειότητος (III, 14.) in den Vordergrund gerückt zu werden, und mit ihr die ἔργα ἀγαθὰ überhaupt (I, 10.), wogegen die Rechtfertigung durch den Glauben und der Gegensatz von πίστις und νόμος noch mehr, als im Hebräerbrief, wo sich wenigstens ein Anklang daran findet (XI, 7.), zurücktritt, was um so auffallender ist, als die bestrittenen Irrlehrer einen entschieden judaistischen Grundcharakter tragen, und eben so streng als die galatischen Irrlehrer an der Beschneidung (II, 11.), der jüdischen Festgesetzgebung (II, 16.), wie überhaupt am mosaischen Gesetz (II, 14.) festhielten, so dass

lich grösstentheils auch vom Colosserbrief.) ZELLER, Stud. zur neutest. Theologie, theol. Jahrb. 1843, 3, 540.

1) a. a. O. S. 49 ff.

2) BAUR, Paulus S. 421 ff.

3) Ueber die gnostischen Elemente des Colosserbriefs s. BAUR, a. a. O. S. 423 ff.

also jene directere, prinzipielle Weise der Polemik ganz an ihrem Orte gewesen wäre. Ein besonders eigenthümlicher Zug unseres Briefs, der gleichfalls als Vorbereitung des johanneischen Typus erscheint, ist der Nachdruck, der auf die ἐπίγνωσις (auch als σοφία oder σύνεσις bezeichnet) gelegt wird (I, 9. 10. II, 2. 3. III, 10. — I, 9. 28. II, 3. III, 16. IV, 5. — I, 9. II, 2.). Auch in den Pastoralbriefen ist uns diese ἐπίγνωσις aufgestossen [1]; ebenso im zweiten petrinischen Briefe [2]; sie charakterisirt den spätern judaisirenden Paulinismus, die katholisirende Neigung zu einer mehr theoretischen Fassung des Christenthums, woraus dann von selbst der katholische Dualismus zwischen ἔργα und πίςις oder γνῶσις sich ergeben musste. Es hängt hiemit zusammen, dass das Christenthum in unserem Briefe, so entschieden das Moment der Versöhnung betont wird, doch andererseits wieder, ohne dass beide Seiten näher vermittelt würden, λόγος τῆς ἀληθείας (I, 5.), als φῶς im Gegensatz zu σκότος (I, 12. 13.), als μυςήριον, in welchem alle Schätze der Weisheit und Erkenntniss niedergelegt seyen (I, 26. II, 2. 3.) erscheint — alles Vorbereitungen und Vorstufen zum johanneischen Typus. Am meisten deutet das immer wiederkehrende Wort μυςήριον darauf hin, wie neu das theoretische Erkennen den Lesern und dem Verfasser des Briefs noch ist, wie sehr aber schon die Ausbildung und Feststellung des Dogma's, so wie seine Vermittlung mit dem Selbstbewusstseyn an kirchlicher Bedeutung gewonnen hatte. Offenbar war durch Irrlehrer und durch den Verkehr mit Solchen, die über das Christenthum Rechenschaft forderten (IV, 6.), die Nothwendigkeit herbeigeführt worden, den absoluten Inhalt des Christenthums aller Menschenweisheit und aller andern Religion gegenüber in seiner Vollständigkeit zu klarerem Bewusstseyn zu

1) S. oben S 141.
2) S. oben I, 512 f.

bringen. Daher das Christenthum in unserem Briefe vorzugsweise als ein noch zu ergründendes μυςήριον auftritt (Periode der werdenden Gnosis): wogegen Johannes diesen ersten Anfang christlicher Gnosis längst hinter sich hat [1]).

Bei aller vermittelnden Tendenz nähert sich übrigens unser Brief dem jüdischen Ideenkreise weit nicht so sehr, als der Hebräerbrief: er ist entschieden freier und paulinischer. Zwar ist er ebenfalls noch nicht über das Bedürfniss hinaus, dem Judenthum auf dem Wege der Analogie vermittelnd entgegenzukommen (so wird z. B. II, 11. die Taufe als περιτομὴ ἀχειροποίητος und περιτομὴ χριςῦ, mithin als christliche Weise der Beschneidung gefasst: auch das Christenthum soll noch die Beschneidung haben, nur in höherer, christlich idealisirter Form), aber er stellt, wie schon oben bemerkt worden ist [2]), beide Religionsformen, das Christenthum und Judenthum, weit bestimmter als Gegensätze sich gegenüber, wie Wesentliches und Unwesentliches, Wirkliches und Unwirkliches. Hatte noch der Hebräerbrief, halb judaisirend, im Christenthum nur eine höhere Form des Judenthums gesehen, so dringt der Colosserbrief, ganz in der Weise der ignatianischen Briefe [3]), nunmehr bestimmt auf die Losreissung des Neuen vom Alten, auf die Erfassung des Christenthums in seiner Wesentlichkeit und Selbstständigkeit, alles verwerfend, was nicht κατὰ χριςὸν ist (II, 8. 17. 19. III, 11.). Auch die Universalität des Christenthums, ein Moment, das im Hebräerbrief gänzlich zurückgetreten war, kommt jetzt wieder zu ihrem vollen Rechte (III, 11.), sogar in überwiegend heidenfreundlicher Weise, wenn nicht das auffallende Ἕλλην καὶ Ἰϐδαῖος (a. a. O.) statt des paulinischen Ἰϐδαῖος καὶ Ἕλλην reine Zufälligkeit ist.

Inwiefern die grüssenden Individuen am Schlusse des

1) Köstlin, joh. Lehrbegr. S. 362.
2) S. 289.
3) S. oben S. 165.

Briefs, besonders Marcus und Lucas, zu dessen Tendenz in Beziehung stehen, ist schon oben bei ähnlicher Gelegenheit bemerklich gemacht worden [1]).

VII. Der Epheserbrief.

Der Brief an die Ephesier ist eine Umarbeitung des Briefs an die Colosser von einem entwickelteren dogmatischen Standpunkte und entwickelteren kirchlichen Verhältnissen aus. Seine Eigenthümlichkeit lässt sich kurz so bezeichnen, er sey eine Fortbildung des Colosserbriefs in der Richtung des johanneischen Evangeliums, dessen unmittelbare Vorstufe er bildet [2]). Diese seine Stellung im montanistischen Zeitalter der kleinasiatischen Kirche beurkundet er näher auch dadurch, dass er sich aufs unzweideutigste mit specifisch montanistischen Ideen berührt, ein Umstand, der von selbst auf einen gemeinsamen geschichtlichen Boden deutet. Ich habe alles dasjenige, was in der letztern Beziehung von charakteristischem Moment ist, an einem andern Orte weitläufiger ausgeführt [3]), und stelle hier nur die entscheidenden Hauptpunkte zusammen, indem ich hinsichtlich

1) S. 141.

2) Die gleiche Stellung weist auch Köstlin, joh. Lehrbegr. S. 378 unserem Briefe an. Er bemerkt über ihn: „die Eigenthümlichkeit unseres Briefs den alt-paulinischen gegenüber besteht darin, den paulinischen Lehrbegriff in der Richtung fortzubilden, welche endlich den johanneischen zu Tage gefördert hat. Er nebst dem gleichfalls nach Kleinasien gerichteten Colosserbrief sind die wesentlichsten Mittelglieder zwischen der ursprünglichen Lehre des Paulus und der des Johannes. Ein im Sinne des Epheserbriefs verfasstes Evangelium würde dem johanneischen noch weit näher stehen, als das des Lucas."

3) Theol. Jahrb. 1844, 2, 378 — 395. Die genannte Abhandlung ist diesem Bande als Anhang beigegeben.

der nähern Motivirung die angegebene Abhandlung zu vergleichen bitte. Nicht minder beachtenswerth sind die gnostischen Elemente, die unser Brief in reichem Maasse enthält, eine Verwandtschaft, die sich nur aus der Annahme erklärt, der Epheserbrief stamme aus einer Zeit, in welcher die eben erst in Umlauf kommenden gnostischen Ideen noch als unverfängliche christliche Speculationen erschienen. Baur hat hierüber die vollständigsten Nachweisungen gegeben [1]), auf die hiemit verwiesen seyn möge. Die übrigen, theils stylistischen, theils dogmatischen, theils historisch-kritischen Merkmale späterer Abfassung, deren unser Brief nicht wenige und zum Theil unwidersprechliche darbietet [2]), müssen hier gleichfalls, da sie für die Ermittlung seines geschichtlichen Orts minder wesentlich sind, übergangen werden.

Montanistisch ist zuerst die Ansicht unseres Briefs von der christlichen Prophetie. Nicht nur nennt er mehr als einmal neben den Aposteln auch die Propheten des neuen Bundes als Träger der christlichen Charismen und Offenbarungen (III, 5.: *ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποςόλοις αὐτȣ̃ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι.* IV, 11.: *ἔδωκε τȣ̀ς μὲν ἀποςόλȣς, τȣ̀ς δὲ προφήτας, τȣ̀ς δὲ εὐαγγελιςὰς, τȣ̀ς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλȣς*), sondern er macht auch — wozu 1 Cor. XII, 28. keine Parallele mehr darbietet — diese neuen Propheten neben den Aposteln zum *θεμέλιον*, zum Fundament der christlichen Kirche (II, 20.: *ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποςόλων καὶ προφητῶν, ὄντος ἀκρογωνιαίȣ αὐτȣ̃ Ἰησȣ̃ Χριςȣ̃*). Offenbar wird hier, ächt montanistisch, die *νέα προφητεία* [3]) als Fortsetzung des Apostolats und Organ der göttlichen Offenbarungen für die nachapostolische Kirche aufgefasst. Die Prophetie spielt

1) Paulus S. 423 ff.

2) Eine übersichtliche Zusammenstellung derselben bei De Wette, exeget. Handb. II, 4, 79 ff.

3) Ein Name, den sich der Montanismus bekanntlich selbst gab, s. m. Mont. S. 30. Anm. 54.

nun zwar auch sonst in der nachapostolischen Zeit, besonders in Kleinasien, eine bedeutende Rolle [1]), aber als Fundament und Merkmal der wahren Kirche, als Fortsetzung des Apostolats wurde sie nur von den Montanisten angesehen.

Montanistisch ist ferner die Idee, dass die Kirche ihrem Mannesalter, dem ἀνὴρ τέλειος, der Periode männlicher Reife entgegen gehe, und dass sie das Zeitalter der unmündigen Jugend, der νηπιότης hinter sich habe oder haben sollte, IV, 13. 14.: μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίςεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τȣ͂ υἱοῦ τȣ͂ θεȣ͂, εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τȣ͂ πληρώματος τȣ͂ χριςȣ͂· ἵνα μηκέτι ὦμεν νήπιοι. Die Forderung der τελειότης im Gegensatz gegen die νηπιότης ist als Forderung an die einzelnen Gläubigen zwar schon paulinisch und wird namentlich auch in den beiden den Epheserbrief vorbereitenden Briefen, demjenigen an die Hebräer und an die Colosser ausgesprochen [2]), aber in unserer Stelle wird der Versuch angestellt, diese Vergleichung des christlichen Lebens mit dem physischen Wachsthum des Menschen auf die gesammte Kirche überzutragen und zum Motiv einer Epocheneintheilung zu machen, ein Gedanke, der bekanntlich im Montanismus zur constitutiven Idee einer gesammten Zeitrichtung geworden ist.

An den Montanismus erinnert ausserdem der Nachdruck, den unser Brief auf Heiligkeit der Kirche legt [3]) — die symbolische Uebertragung des Eheverhältnisses auf das Verhältniss zwischen Christus und der Kirche V, 31 f. [4]) — die mit der johanneischen zusammentreffende Idee des Paraklet, der I, 14. als πνεῦμα τῆς ἐπαγγελίας τὸ ἅγιον, I, 17. als πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως erscheint [5]) — endlich der Zusammen-

1) Vgl. m. Mont. S. 94 ff.
2) Bleek zu Hebr. V, 14. Comm. III, 133 f.
3) Theol. Jahrb. a. a. O. S. 382 f.
4) a. a. O. S. 386 f.
5) a. a. O. S. 383 f. Baur, Paulus S. 437.

hang, in welchen die Austheilung der pneumatischen Gnadengaben (χάρις, δόματα), die Ausströmung des πνεῦμα mit der Erhöhung Christi, mit seinem ἀναβαίνειν εἰς ὕψος gesetzt wird (IV, 7 — 11), eine dogmatische Anschauung, die gleichfalls dem johanneischen Evangelium eigen ist [1]), übrigens auch bei andern gleichzeitigen Vätern der kleinasiatischen Kirche, z. B. dem ältern Apollinaris sich findet [2]).

In den zuletzt angegebenen Eigenthümlichkeiten berührt sich unser Brief auch mit dem Evangelium des Johannes, mit dem er überhaupt so viele dogmatische Züge und charakteristische Elemente gemein hat, dass man beide Schriften mit höchster Wahrscheinlichkeit einem und demselben Zeitraum, so wie einem und demselben kirchlichen Kreise zuweisen kann. Alle Elemente, die sich im Epheserbrief zusammengefunden haben, und die dessen eigenthümlichen Charakter ausmachen, sind im johanneischen Evangelium in verklärter, durchgebildeter Form wieder aufgenommen und zu harmonischer Einheit verwoben: das letztere ist die Vollendung dessen, was im erstern dogmatisch angestrebt wird. Einen Zusammenhang beider Schriften, wenigstens einen örtlichen, deutet auch schon die kirchliche Ueberlieferung an, indem sie die Entstehung des Evangeliums in dasselbe Ephesus verlegt, an welches unser Brief unhistorisch genug datirt ist, und auf welches, wie schon oben bemerklich gemacht worden ist, auch der Hebräerbrief durch die Art und Weise, in der er des Timotheus gedenkt, hindeutet. Ohne allen Zweifel ist der Ursprung von allen dreien im westlichen Kleinasien zu suchen.

Um diejenigen Charaktereigenthümlichkeiten, durch die sich unser Brief dem johanneischen Typus annähert, kurz auf-

1) a. a. O. S. 383 f.

2) Vgl. das zweite Fragment aus seiner Schrift über die Pascha-streitigkeiten, Chron. Pasch. S. 14. Dind., bei Routh, reliq. sacr. I, 151.

zuzählen [1]), so sind es folgende: die Richtung auf theoretische Erkenntniss, die christliche Gnosis (γνῶσις III, 18. f., ἐπίγνωσις I, 17. IV, 13., σύνεσις III, 4., φρόνησις I, 8., I, 8., σοφία und ἀποκάλυψις I, 8. 17. III, 3. 5. 10. φωτίζειν I. 8. III, 9.); die starke Hervorstellung und Betonung der ἀγάπη, die auch als Motiv des gesammten Erlösungswerks aufgefassst wird (dabei der ganz johanneische Satz V, 2.: περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ, καθὼς καὶ ὁ Χριςὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς, καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προςφορὰν καὶ θυσίαν) und die Coordinirung dieser ἀγάπη mit der πίςις Eph. VI, 11. 23.: ἀγάπη μετὰ πίςεως; ähnlich II, 8 — 10. (wo diese Combination der ἔργα ἀγαθὰ mit der paulinischen πίςις in besonders auffallender Form vorgetragen wird), III, 17. 18.; die auf der Logosidee ruhende Christologie, die, wie sie in unserem Briefe gefasst wird, dem johanneischen Typus insofern sich mehr annähert, als Christus aus der Rolle des δᾶλος, die er im Philipper- und Hebräerbrief noch nicht ganz abgestreift hat, zu grösserer Selbstständigkeit erhoben wird (vgl. besonders V, 2.: παρέδωκεν ἑαυτόν); die Lehre vom Paraklet, dessen Kommen unser Brief in einer mit dem johanneischen Evangelium auffallend zusammentreffenden Weise zur Erhöhung Christi in ursächliche Beziehung setzt; die Hervorhebung der christlichen Universalität hinsichtlich der Heiden, ein zwar grundpaulinischer, aber in den vorliegenden beiden Schriften eigenthümlich gefasster und durchgeführter Gedanke, sofern in ihnen der Zweck der Wirksamkeit Christi und besonders der Zweck seines Todes auf die Vereinigung der Juden und Heiden in einer gemeinsamen Kirche bezogen wird; endlich eine Reihe gemeinschaftlicher dogmatischer Begriffe und Formeln.

Ein hervorstechender Zug unseres Briefs ist die Aufmerksamkeit, die er der Herstellung der Einen Kirche, der Vereinigung der Juden und Heiden zu Einem Ganzen zuwen-

1) Das Nähere bei Köstlin, joh. Lehrbegr. S. 365 ff.

det (II, 11 — 19.). Doch verfolgt er diesen Gedanken nicht ganz im Sinne des ursprünglichen Paulinismus. Das Christenthum ist ihm nicht, wie dem Apostel Paulus, eine *καινὴ κτίσις*, ein geschichtlich Neues, oder, wie das johanneische Evangelium (IV, 21 ff.) und die ignatianischen Briefe [1]) diese paulinische Idee bestimmter gefasst haben, ein Drittes zu Judenthum und Heidenthum, sondern nur die Verwirklichung dessen, was das Judenthum dem Heidenthum gegenüber von jeher war, auf eine vollkommenere Weise und in einem grösseren Umkreise [2]). Es erscheint nach der Darstellung unseres Briefs nur als eine durch Aufhebung des Ritualgesetzes vermittelte Friedensstiftung zwischen Juden und Heiden, als Aufhebung der Scheidewand zwischen beiden (II, 15.: *τὸ μεσότοιχον τῦ φραγμῦ λύσας*), als Zuziehung der *μακρὰν ὄντες* zu den *ἐγγὺς ὄντες*, als universalistische Erweiterung des Judenthums, der *πολιτεία Ἰσραὴλ* durch Hereinnahme der Heidenwelt [3]). Ganz so fassen auch die clementinischen Homilieen in ihrem äusserlichen Universalismus das Christenthum als ein durch das Kommen und Sterben Christi auch auf die Heiden ausgedehntes Judenthum [4]). Zwar b e z e i c h n e t unser Brief das Christenthum als ein *καινὸν* (II, 17.), aber dieses Neue besteht ihm nicht, wie dem vierten Evangelium in der gänzlichen Abolition des Judenthums. Das Judenthum bleibt der substantielle Inhalt des Christenthums, bleibt die Basis, auf der die Vereinigung der Juden- und Heidenwelt vor sich geht. Im vierten Evangelium dagegen ist diese jüdisch-nationale Grundlage bereits verschwunden: die Ju-

1) S. oben S. 165.
2) Köstlin, joh. Lehrbegr. S. 367.
3) Theol. Jahrb. a. a. O. S. 390.
4) Hom. III, 19.: *χριςὸς — τὰ ἀπ' αἰῶνος ἐν κρυπτῷ ἀξίοις* (den wahren Juden) *παραδιδόμενα κηρύσσων μέχρις αὐτῶν ἐθνῶν τὸν ἔλεον ἐκτείνων καὶ ψυχὰς πάντων ἐλεῶν ἰδίυ αἵματος ἠμέλει, — — ἵνα αἰωνία εἰρήνη γενέσθαι δυνηθῇ.*

den kommen nicht mehr, wie in unserem Briefe, als die *ἐγγὺς ὄντες*, als das gesegnete Volk Gottes, sondern durch eine an nichts Gegebenes sich bindende Erwählung des Einzelnen ins Christenthum herein [1]).

Ohne Analogie in den übrigen paulinischen Briefen und eine Hindeutung auf spätere kirchliche Zustände ist es namentlich, wenn unser Brief die christliche Kirche durch die *ἕνωσις* der Juden und Heiden zu Stande kommen lässt, und wenn er diese *ἕνωσις* direct an den Tod Jesu knüpft. *Διὰ τȣ̃ ςαυρȣ̃* — heisst es von Christus — *τȣ̀ς δύο ἔκτισεν ἐν ἑαυτῷ εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον* (oder *ἐποίησε τὰ ἀμφότερα ἕν*) *καὶ ἀποκατήλλαξε τȣ̀ς ἀμφοτέρȣς ἐν ἑνὶ σώματι τῷ θεῷ* II, 14 — 16. Ganz diese selbe Idee, nur weiter ausgeführt, gibt Irenäus als Ueberlieferung seiner kleinasiatischen Presbyter. *Ὡς ἔφη τις τῶν προβεβηκότων*, — sagt er, — *διὰ τῆς θείας ἐκτάσεως τῶν χειρῶν* (bei der Kreuzigung) *τȣ̀ς δύο λαȣ̀ς εἰς ἕνα θεὸν συνήγαγεν ὁ τȣ̃ θεȣ̃ λόγος· δύο μὲν γὰρ αἱ χεῖρες, ὅτι καὶ δύο λαοὶ διεσπαρμένοι εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς· μία δὲ μέση κεφαλὴ, ὅτι εἷς ὁ θεὸς, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν ἡμῖν* [2]). Gleichfalls ein Merkmal für den kleinasiatischen Ursprung unseres Briefs. Auch im johanneischen Evangelium stirbt Christus, *ἵνα τὰ τέκνα τȣ̃ θεȣ̃ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἕν* XI, 52. Darum erscheinen die Hellenen, als die Stunde gekommen ist XII, 20 ff.

Uebrigens ist das Interesse, das unser Brief der Verwirklichung der Einen Kirche durch Verschmelzung der Heidenchristen und Judenchristen zu Einem Ganzen zuwendet, und der Nachdruck, den er auf die *ἑνότης τῆς πίςεως* legt (IV, 3 ff.: *σπȣδάζοντες τηρεῖν τὴν ἑνότητα τȣ̃ πνεύματος — ἓν σῶμα*

1) Köstlin, a. a. O. S. 368.

2) Iren. adv. haer. V, 17, 4. Vielleicht hat auch ein Fragment Melito's (bei Anastasius dem Sinaiten, Hodeg. c. 12. S. 216. Gretser): *ὁ θεὸς πέπονθεν ὑπὸ δεξιᾶς Ἰσραηλίτιδος* diesen Sinn.

καὶ ἓν πνεῦμα, καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν· εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα, εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων κτλ. 13.: μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως κτλ) ein unzweideutiges Zeichen, dass er bereits in die Periode der werdenden Katholicität fällt[3]). Mit seinem Dringen auf Einheit in der Kirche stellt

3) Man erwäge, wie flüssig und unentwickelt die kirchlichen Zustände, besonders in dogmatischer Beziehung, selbst zur Zeit eines Justin noch waren, wie wenig feste und von allen Seiten anerkannte dogmatische Normen damals noch bestanden, wie wenig jene Vereinigung der Judenchristen und Heidenchristen zu Einer Kirche, jene Verschmelzung beider Partheien, auf welche besonders der Epheserbrief so angelegentlich dringt, noch verwirklicht oder auch nur von allen Seiten angestrebt war (s. hierüber oben S. 193 f. u. I, 362 f.) — und man wird sich leicht überzeugen, dass der Epheserbrief dem nachapostolischen Zeitalter, und zwar einer spätern Periode desselben angehört. Jenes Dringen auf die ἑνότης τῆς πίστεως, das durchgehende Losungswort: μία ἐκκλησία, das Postulat der Katholicität gehört ganz der Periode der ignatianischen Briefe an. Neu dagegen ist die Idee, für die Union der Judenchristen und Heidenchristen einen festen Anhaltspunkt, eine Centralidee aufzustellen in der zu absoluter Bedeutung erhobenen Person Christi. Die scheinbar unmotivirten christologischen Auseinandersetzungen unseres Briefs haben also einen sehr wesentlichen practischen Zweck. Ueber die geschichtliche Stellung des Briefs vgl. besonders Baur, Paulus S. 419. 451.: Der Epheser- unb Colosserbrief gehören, wie deutlich zu sehen ist, einer Zeit an, in welcher die Partheien der Juden- und Heidenchristen noch in einem gewissen Gegensatz zu einander standen, aus dessen Aufhebung und Ausgleichung erst die Einheit der christlichen Kirche hervorgehen konnte. Wie lebhaft das Bedürfniss einer solchen, durch die gegenseitige Vereinigung und Verschmelzung jener Partheien herbeizuführenden Einheit zur Zeit der Abfassung der beiden Briefe empfunden wurde, spricht sich in ihnen selbst klar genug aus. — Unsere Briefe versetzen uns somit in den gährungsvollen Entwicklungsprocess der erst werdenden, aus heterogenen Elementen zur Einheit sich zusammenschliessenden christlichen Kirche. Wir haben somit hier Verhältnisse vor uns, die über den Standpunkt des Apostels Paulus hinausliegen. Während er die heidenchristlichen Gemeinden erst zu gründen hatte, sehen wir

er sich in die Reihe der gleichen Bestrebungen, denen die clementinischen Homilieen[1]) und die ignatianischen Briefe dienen. Dem ursprünglichen Paulinismus, der erst die Universalität des Christenthums zu erkämpfen hatte, lag die Idee der ἑνότης noch fern; sie ist petrinischen Ursprungs.

VIII. Logos und Paraklet.

Der erste Schritt zur hypostatischen Trinität war die Logosidee, der letzte, vollendende die Diremtion des Logos und Pneuma als discreter göttlicher Persönlichkeiten. Diese

hier die schon bestehenden Partheien einander gegenüberstehen und es kommt nun nur darauf an, sie einander näher zu bringen, und die Trennung, die noch zwischen ihnen stattfindet, aufzuheben. Auf dieselbe Weise, wie in unsern Briefen die diesen Gegensatz vermittelnde Einheit hauptsächlich in dem Tode Christi erkannt wird, betrachtet auch der Verfasser des johanneischen Evangeliums die Einheit einer aus verschiedenen Elementen bestehenden christlichen Gemeinde als die Wirkung, welche nur der Tod Christi haben konnte. Dem Apostel Paulus selbst ist dieser Gesichtspunkt noch fremd. Auch ihm ist zwar der Tod Christi das Prinzip einer neuen Schöpfung, eines neuen Lebens, aber nur an sich, in theoretischer Allgemeinheit und im Zusammenhang mit seiner Lehre vom Glauben, sofern im Bewusstseyn dessen, der an Christus und seinen Versöhnungstod glaubt, das Alte verschwunden und Alles neu geworden ist; die bestimmte praktische Beziehung des Todes Christi auf den Gegensatz der beiden Partheien, aus deren Einheit die christliche Kirche entstehen sollte, wird von ihm nirgends auf diese Weise hervorgehoben.

1) Man vgl. mit der eben angeführten Stelle des Epheserbriefs besonders die Ep. Petr. ad. Jac. 1. 2. Tom, I, 608. Cot. διὰ τοῦτο παρ' αὐτοῖς (bei den rechtgläubigen Katholikern) εἷς θεός, εἷς νόμος, μία ἐλπίς κτλ. Aehnlich, wenn gleich von entgegengesetztem dogmatischem Standpunkte aus die ignatianischen Briefe, s. oben S. 171.

Diremtion zuerst vollzogen zu haben, ist die geschichtliche That des Montanismus, d. h. jener Entwicklungsperiode der kleinasiatischen Theologie und Kirche, die der spätere Katholicismus unter den Namen des Montanismus zusammengefasst hat [1]).

Wir haben oben bei Erörterung des johanneischen Zeitalters gefunden, dass der Montanismus in seinen dogmatischen Grundlagen ganz judaistisch ist, und dass er in dem Boden derselben Richtung wurzelt, als deren charakteristische Vertreterin die johanneische Apokalypse gelten kann; dass er aber andererseits mittelst seiner hypostatischen Trinitätslehre, einer Lehre, die allmählig in seinem Schoose sich entwickelt hat, die Schranken des Ebionitismus entschieden durchbricht und in dieser Hinsicht ebensosehr an das johanneische Evangelium angrenzt, als er sich in der andern Beziehung mit der johanneischen Apokalypse berührt. Er ist gewissermaassen das gemeinschaftliche Band und die Brücke zwischen beiden, die Mittelstufe, durch welche hindurch sich die johanneische Apokalypse zum gleichnamigen Evangelium fortentwickelt hat.

Dass dem ursprünglichen Montanismus die hypostatische Trinitätslehre fremd war, ist kaum zu bezweifeln. In den ältesten montanistischen Orakelsprüchen ist nur Gott der Vater, nicht der Paraklet, der Sprechende und Inspirirende [2]), und selbst, wenn Christus den montanistischen Prophetinnen erscheint, kommt er, ächt ebionitisch [3]), in weiblicher Gestalt, *ἐν ἰδέᾳ γυναικός* [4]), eine Vorstellungsweise, die nur in

1) Die ausführliche Begründung dessen, was hier nur in der Kürze ausgeführt werden kann, s. in m. Gesch. des Mont. S. 152 ff.

2) Vgl. besonders Epiph. Haer. 48, 11.: *οὔτε ἄγγελος, οὔτε πρέσβυς, ἀλλ' ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς πατὴρ ἦλθον.*

3) Vgl. die in m. Montanismus S. 154. angeführten Stellen.

4) Epiph. Haer. 49, 1. Joh. Damasc. Haer. 48. in Cotel. Eccl. graec. Manum. I, 295.

der Identification des Sohnes mit der weiblichen Sophia der alttestamentlichen Apokryphen ihren Grund haben kann. Das judaistische Theologumenon von der Weiblichkeit des heiligen Geistes und seiner ehelichen Verbindung mit Gott ist bekannt: es liegt schon den alttestamentlichen Apokryphen zu Grund [1]), und wurzelt ganz im monotheistischen Interesse des Judenthums. Man dachte sich den absolut Einen Gott mit der weiblichen *σοφία* in der Art verbunden, dass beide, so sehr sie den Anschein haben, selbstständige Prinzipien zu seyn, doch immer wieder in die untrennbare Einheit des göttlichen Wesens zusammenfallen. Besonders die clementinischen Homilieen sprechen diese Anschauung sehr scharf und schlagend aus: *εἷς ἐϛιν ὁ τῇ αὐτȣ̃ σοφίᾳ εἰπών· ποιήσωμεν ἄνθρωπον· ἡ δὲ σοφία, ὥςπερ ἰδίῳ πνεύματι, αὐτὸς ἀεὶ συνέχαιρεν· ἥνωται μὲν ὡς ψυχὴ τῷ θεῷ· ἐκτείνεται δ' ἀπ' αὐτȣ̃, ὡς χεὶρ δημιȣργȣ̃σα τὸ πᾶν. — Καὶ μία ȣ̓̃σα τῷ γένει δυάς ἐϛιν. κατὰ γὰρ ἔκτασιν καὶ συϛολὴν ἡ μονὰς δυὰς εἶναι νομίζεται· ὥϛε ἑνὶ θεῷ ὀρθῶς ποιῶ τὴν πᾶσαν προςαναφέρων τιμήν* [2]). Aehnlicher Art, d. h. noch ganz jüdisch-monotheistisch muss auch die ursprüngliche Trinitätslehre der Montanisten gelautet haben. Wie ist es nun zu erklären, dass die Kirchenväter fast einstimmig versichern, die Trinitätslehre der Montanisten sey ganz die rechtgläubige gewesen [3])? dass namentlich

1) Buch der Weisheit VIII, 3 und Grimm z. d. St. u. zu VII, 28. Ebenso Philo de vit. contempl. II, 482. und de ebriet. I. 361. Mang.

2) Hom. XVI, 12. Ebenso XI, 22.

3) Epiph. Haer. 48, 1. Theod. fab. haer. III, 2. Philastr. Haer. 21. Andere beschuldigen die montanistische Trinitätstheorie des Sabellianismus, z. B. Hieron. Ep. ad Marc. 41. Tom. I, 188. Vallars., auch Theodoret a. a. O., der diesen Vorwurf auf einen Theil der Montanisten beschränkt, ferner Socr. H. E. I. 23. Sozom. H. E. II, 18. Athanas. c. Arian. Orat. III. Tom. I, 413. Ed. Paris. Doch beweist auch dieser Vorwurf (obwohl er den bestimmten Aussagen Tertullians gegenüber kaum in Betracht kommt), welchen Antheil die Montanisten an der Aus-

Tertullian der Montanist, unter ausdrücklicher Berufung auf den Paraklet [1]), dasselbe dreifach abgestufte Subordinationssystem entwickelt, das wir gleichzeitig auch bei Irenäus finden, und das der spätern Kirchenlehre zur Grundlage gedient hat?

Die montanistische Trinitätslehre nimmt eine um so eigenthümlichere Stellung ein, als die gleichzeitige Kirche, wie ausser den Erzeugnissen der judaistischen Richtung namentlich auch die Schriften der Apologeten beurkunden, noch nicht zu einer geordneten Feststellung der trinitarischen Hypostasen gelangt war. Der Stand des Dogma's war der. Das alttestamentliche Judenthum hatte nur eine Zweiheit göttlicher Wesensbestimmungen — Gott und den Geist; das alexandrinische gleichfalls nur eine Zweiheit — Gott und den Logos. Durch eine Combination beider Entwicklungsreihen war nun allerdings eine Dreiheit zu Stande zu bringen, Gott, der Logos und der Geist: allein im Logos der hellenisirenden Weltanschauung war ja nur derselbe Gedanke ausgesprochen, den die hebräische Gedankenform in der Lehre vom Pneuma aussprach: beide Begriffe deckten sich. Kein Wunder, dass sie desshalb bei den ältesten Kirchenvätern bald geradezu als identisch gebraucht werden, bald regellos mit einander abwechseln, — ein dogmatischer Standpunkt, bei dem offenbar nur von einer Zweiheit, und nur uneigentlich von einer Dreiheit göttlicher Personen die Rede seyn kann. Man vergleiche z. B. die bekannte justin'sche Hauptstelle

bildung der Trinitätslehre und an der Feststellung der trinitarischen Verhältnisse hatten.

1) Adv. Prax. 2.: nos, ut instructiores per Paracletum, unicum quidem Deum credimus, sub hac tamen dispensatione, quam oeconomiam dicimus, ut sermo ex ipso processerit, qui deinde miserit a patre spiritum sanctum paracletum. c. 8.: protulit enim Deus sermonem, quemadmodum etiam paracletus docet, sicut radix fruticem etc. Vgl. noch. c. 13.

über die Trinität [1]), um sich zu überzeugnn, wie wenig bei ihm an eine Hypostasentrinität im kirchlichen Sinne zu denken ist. Indem er den ϛρατὸς ἀγγέλων ἀγαθῶν zwischen den Sohn und den heiligen Geist einschiebt, ohne Zweifel, weil er den letzten unter die Engel rechnet; indem er anderwärts die Begriffe des Sohnes und Geistes als Wechselbegriffe gebraucht, oder mindestens ihr gegenseitiges Verhältniss völlig unbestimmt lässt, und demgemäss bald den Logos, bald das Pneuma zum Inspirationsprinzip des A. T.'s macht, bald den erstern, bald das letztere als die physische Lebenscausalität Christi bezeichnet, einen und denselben alttestamentlichen Ausspruch einmal dem Logos, ein andermal dem Pneuma zueignet [2]), so gibt er mit allem diesem deutlich genug zu erkennen, welch' unausgebildete Stufe die Trinitätslehre noch bei ihm einnimmt. Und wie mit Justin, so verhält es sich in dieser Hinsicht mit den andern Apologeten. Das johanneische Evangelium ausgenommen hat kein Kirchenvater vor Irenäus die Begriffe des Logos und Pneuma, unter genauerer Sonderung ihrer eigenthümlichen Functionen, bestimmt gegen einander abgegrenzt: alle Schriftsteller dieser Periode beurkunden durch ihre schwankende Haltung nur den Conflict, in welchen die altjüdische, historisch überlieferte Lehre vom Geist mit der neuaufgekommenen Lehre vom Logos gerathen war: sie alle haben eigentlich nur eine Zweiheit, nicht eine geordnete Dreiheit göttlicher Hypostasen.

Es entsteht nun die Frage, wie ist diese nicht mehr blos nominelle Dreiheit entstanden? wo und aus welchen Motiven sind beide Wesensbestimmungen, des Logos und das

1) Apol. I, 6. S. 47. Maur.: ἀλλ' ἐκεῖνόν τε (τὸν θεὸν) καὶ τὸν παρ' αὐτȣ̃ υἱὸν ἐλθόντα καὶ τὸν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιȣμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων ϛρατὸν πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα κτλ.

2) Die Nachweisungen bei Georgii, über Justins Lehre vom heiligen Geist, Stud. der evang. Geistlichkeit Wbgs. 1838, 2, 107. 110. 112. 116 f.

Pneuma bestimmt und unter genauerer Sonderung ihrer specifischen Functionen gegen einander festgestellt, beide als unterschiedene, gleich wesentliche Momente einer vollständig entwickelten Gottesidee erkannt worden? wo ist der Knotenpunkt jener beiden parallellaufenden Entwicklungsreihen, der hebraisirenden und hellenisirenden zu suchen? Die Antwort ist: im Montanismus, der im Interesse seiner Prophetie, um die Fortdauer göttlicher Offenbarungen in der Kirche zu retten, im Paraklet ein eigenes trinitarisches Prinzip dafür unterstellte, und diesen Paraklet, um mit der behaupteten Fortdauer der göttlichen Offenbarungen die höhere Dignität Christi nicht zu gefährden, in ein subordinirtes Verhältniss zum Logos setzte. Sich selbst als neue Weltepoche, als dritte Offenbarungsperiode constituirend gab er sich im Paraklet ein selbstständiges, eigenthümliches Offenbarungsprinzip, entsprechend der zweiten, mit Christus eingetretenen Offenbarungsperiode, für welche bereits im Logos eine ähnliche specifische Wesensbestimmung gegeben war, die sich der Montanismus nun gleichfalls aneignete [1]). Man unterschied jetzt den Logos als das die Göttlichkeit Christi constituirende, Christo persönlich zukommende Prinzip, vom Paraklet als dem, aus dem Logos hervorgegangenen Prinzip

1) Dass die Montanisten sich zur Logoslehre bekannten, versichern Mehrere unter den Alten. Z. B. Didym. Alex. in Ep. Joh. primam enarratio c. 1. §. 2. (Gall. Bibl. Patr. IV, 301.): sed dicit aliquis, multos haereticorum confiteri Christi praesentiam incarnatam, quales sunt novi prophetae, de Phrygia procedentes. Der den Montanisten jedenfalls sehr nahe stehende Melito nennt Christus den ὄντως θεȣ͂ λόγος πρὸ αἰώνων, die Stelle oben S. 294. Anm. 1. Von ähnlicher Bedeutung ist die Notiz des Epiphanius Haer. LI, 6.: ἀντελέγοντο πολλάκις (die Vertheidiger der ebionitischen Christologie) ὑπὸ τȣ͂ ἁγίȣ Ἰωάννȣ καὶ τῶν ἀμφ' αὐτὸν, Λευκίȣ καὶ ἄλλων πολλῶν. Dieser Leucius erscheint aber sonst als eines der Häupter der Montanisten, vgl. Pacian Ep. ad Sympr. 1, Gall. Bibl. VII, 257.: ipsi illi Phryges nobiliores, qui se animatos mentiuntur a Lencio, se institutos a Proculo gloriantur.

der unmittelbaren religiösen Gegenwart, des subjectiven religiösen Bewusstseyns. Diese Unterscheidung, obwohl zunächst aus dem Montanismus stammend, mit der besonderen Eigenthümlichkeit dieser Richtung wesentlich zusammenhängend, und nur aus ihr vollkommen verständlich, hatte doch auch selbstständigen Werth für sich, und so wurde sie von hier aus die in der Kirche gewöhnliche.

Dass nun aber gerade der Montanismus es ist, der jene Unterscheidung zuerst vollzogen, und damit jenes trinitarische Subordinationssystem, das uns zuerst im vierten Evangelium entgegentritt, geschaffen hat, daran dürfen wir um so weniger zweifeln, als einestheils Tertullian jenes Trinitätssystem ausdrücklich aus den dem Montanismus gewordenen prakletischen Offenbarungen ableitet [1], anderntheils die Aloger durch ihren combinirten Widerspruch gegen den Montanismus und dessen Prophetie, gegen die Logosidee und die Lehre vom Paraklet [2]) für den Zusammenhang aller dieser Vorstellungen und Erscheinungen zeugen. Wenn der montanisirende Irenäus seine Trinitätstheorie, welche die Eigenthümlichkeit der montanistischen theilt, nämlich das dreifach abgestufte Subordinationsverhältniss, auf die Tradition seiner kleinasiatischen Presbyter zurückführt [3]), so hat auch die-

1) S. die oben angef. St. S. 341.

2) Vgl. m. Mont. S. 267 ff.

3) Iren. adv. haer. V, 36, 2.: hanc esse adordinationem et dispositionem eorum, qui salvantur, dicunt presbyteri apostolorum discipuli, et per hujus modi gradus perficere, et per spiritum quidem ad filium, per filium autem ascendere ad patrem. In der Denkschrift der lugdunensischen Gemeinde über ihre Verfolgung unter Marc Aurel wird von einem Märtyrer gesagt: *εἶχε τὸν παράκλητον ἐν ἑαυτῷ, τὸ πνεῦμα πλεῖον τοῦ Ζαχαρίς*, ap. Eus. H. E. V, 1. Diese Redensart klingt ganz montanistisch, bestätigt aber nur das oben Gesagte, denn die Lyoner Gemeinde stand mit den Montanisten in näherer Verbindung, wie sie sich denn auch gleichzeitig zu Gunsten derselben beim römischen Bischof verwandte. Jene Denkschrift beginnt mit dem Grusse:

ser Umstand die gleiche geschichtliche Bedeutung, indem er beweist, dass sich jenes Trinitätssystem innerhalb des johanneischen Zeitalters der kleinasiatischen Kirche entwickelt hat.

Aus den angeführten Thatsachen ergibt sich aber nun weiter in historisch-kritischer Hinsicht, dass die Entstehung des vierten Evangeliums und des ihm zur Vorstufe dienenden Epheserbriefs zum Montanismus in nähere, wie immer zurechtzulegende Beziehung zu setzen, d. h. in die montanistische Periode der kleinasiatischen Kirche, in das zweite Viertel des zweiten Jahrhunderts zu verlegen ist. Auch für diese Annahme legen die Aloger insofern ein bestätigendes Zeugniss ab, als bei ihnen der Widerspruch gegen den Montanismus in der engsten Verbindung steht mit dem Widerspruch gegen das johanneische Evangelium [3]. Nun bliebe zwar freilich noch die Möglichkeit übrig, dass sich die Montanisten zu Gunsten ihrer Prophetie auf das johanneische Evangelium als auf ein vorgefundenes, apostolisches, berufen hätten, allein diese Möglichkeit wird ausgeschlossen durch den Umstand, dass sich die frühesten Spuren der montanistisch-johanneischen Trinitätslehre, des dreifach abgestuften Subordinationssystems, erst bei Irenäus finden, wogegen die Apologeten noch, wie oben bemerkt wurde, die Begriffe des Logos und des Pneuma als Wechselbegriffe gebrauchen und eine innerlich abgegrenzte Hypostasentrinität

οἱ ἐν Γαλλίᾳ παροικοῦντες δοῦλοι χριστοῦ κατὰ τὴν Ἀσίαν καὶ Φρυγίαν τὴν αὐτὴν — πίστιν — ἔχουσιν ἀδελφοῖς εἰρήνη κτλ. Auch kommen Spuren montanistischer Ascese bei diesen südfranzösischen Gemeinden vor Eus. H. E. V, 3.

3) Iren. adv. haer. III, 11, 9.: alii vero, ut donum spiritus frustrentur, quod in novissimis diebus secundum placitum patris effusum est in humanum genus, illam speciem non admittunt, quae est secundum Johannis evangelium, in qua Paracletum se missurum dominus promisit, sed simul et evangelium et propheticum repellunt spiritum.

nicht kennen, was unmöglich wäre, wenn eine solche im johanneischen Evangelium als apostolisch-normirter Typus vorgelegen hätte [1]).

IX. Das johanneische Evangelium.

Das johanneische Evangelium ist der Schluss- und Brennpunkt der dogmatischen Entwicklungen der kleinasiatischen Kirche im nachapostolischen Zeitalter. Es stellt ebensowohl die Vollendung der paulinischen Entwicklungsreihe, eine katholisirte Form des Paulinismus dar, als es die letzte, reifste Frucht, man darf sagen, die Verklärung jener judenchristlichen Entwicklungsreihe ist, an deren Spitze die johanneische Apokalypse steht. Beide Entwicklungsreihen laufen in ihm zusammen, gelangen in ihm zu concreter harmonischer Durchdringung. Das johanneische Evangelium nimmt überhaupt hinsichtlich seines dogmatischen Characters eine so centrale Stellung ein, wie keine andere Schrift

1) Baumgarten-Crusius, Comm. z. Evg. Joh. S. XVI. bemerkt: „neuere Gegner des johanneischen Evangeliums lassen Montanismus und Gnosis älter seyn, als das Evangelium, aber für die Originalität der johanneischen Schriften zeugt, dass diese Partheien doch immer nur einzelne Begriffe und Lehrformen jener Schriften gehabt haben, wie z. B. der Montanismus die Idee des Paraklets." Vielmehr zeugt aber dieser Umstand genau fürs Entgegengesetzte. Immer geht die Aufstellung und Ausbildung einseitiger Principien der Combination und systematischen Zusammenfassung derselben voran. Man vergegenwärtige sich z. B. den Entwicklungsgang der griechischen Philosophie. Die frühesten Systeme sind immer diejenigen, welche die einseitige Verfolgung eines abstracten Gedankens zum Motiv haben, die späteren bilden je einen Knotenpunkt einer vorangegangenen Entwicklungsreihe, und fassen die bisher einseitigen Prinzipien zu concreter Einheit zusammen.

des N. T.'s. Es eignet sich alle im Zeitbewusstseyn gegebenen Elemente an, aber in freier, geläuterter, universeller Form; es greift in alle Differenzen und Interessen seiner Gegenwart ein, ohne doch eine bestimmte Partheifarbe zu tragen; es gibt sich zu allen Zeitrichtungen eine befreundete Beziehung, ohne doch Partheischrift zu werden, ohne die Spuren fremder Einflüsse merklich hervortreten zu lassen, ohne an seiner Freiheit und Selbstständigkeit einzubüssen; alle Gegensätze, an deren Lösung und Versöhnung sich vordem der Geist der Kirche abgerungen, versammelt es zu ruhiger, vergeistigter, versöhnender Einheit. Vermöge dieses universellen, zeitlosen Charakters ist es auch heute noch, nachdem an den Synoptikern ihre zeitliche, örtliche und nationale Beschränktheit längst fühlbar geworden ist, das unverändert gegenwärtige, ewig jugendliche Evangelium.

Unter diesen Umständen kann es auch nicht befremdlich seyn, dass dieses Evangelium in der letzten Zeit der Gegenstand der geschärftesten und vielseitigsten Untersuchungen gewesen ist, dass sich ihm die Kritik, je ungreifbarer es schien, mit um so grösserem Interesse und aufmerksamerem Blick zugewandt hat. Auch der Verfasser der vorliegenden Schrift hat an mehreren Orten, besonders in seiner Geschichte des Montanismus [1]), einige kritische Beiträge zur Lösung dieser Geschichtsfrage, die inzwischen in der epochemachenden Abhandlung Baur's „über die Composition und den Charakter des johanneischen Evangeliums" [2]) zu vorläufigem Abschluss gediehen ist, zu geben gesucht. Durch diese Erörterungen haben sich jedoch alle das johanneische Evangelium betreffenden Einzelfragen so gehäuft und verwickelt,

1) S. 183 — 215. Ausserdem in zwei Abhandlungen über die neueste johanneische Litteratur (über die Commentare und Schriften Lücke's, Schweizer's, B. Bauer's und Lützelberger's) theol. Jahrb. 1842, 1, 140 ff. 2, 228 ff.

2) Theol. Jahrb. 1844, 1. 3. 4.

dass die vorliegende Untersuchung, um die ihr gesteckten Grenzen nicht zu überschreiten, darauf verzichten muss, auf alle erschöpfend einzugehen. Es kann sich hier nur darum handeln, den historischen Ort, den das johanneische Evangelium in der Entwicklungsgeschichte des ältesten Christenthums einnimmt, näher zu bezeichnen, und alle in dieser Hinsicht entscheidenden Momente in übersichtlicher Kürze, unter Weglassung des gelehrten Apparats und der litterarischen Nachweisungen, zusammenzustellen.

Wir beginnen mit der äussern Bezeugung. Dass diese dem johanneischen Evangelium ungünstig ist, kann von keinem Unbefangenen geläugnet werden. Es ist zwar um nichts schlechter bezeugt, als die meisten andern neutestamentlichen Schriften, aber auch, den zweiten Brief des Petrus und den Brief des Jakobus etwa ausgenommen, um nichts besser. Die bestimmten namentlichen Zeugnisse beginnen erst mit dem letzten Drittheil des zweiten Jahrhunderts, mit Irenäus und Theophilus: es fällt somit ein Zwischenraum von nahezu einem Jahrhundert zwischen die vorausgesetzte Abfassung des Evangeliums und seinen allgemeineren kirchlichen Gebrauch. Diese Thatsache ist um so befremdlicher, als man kaum glauben kann, die älteren kirchlichen Schriftsteller, die in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts fallen, Justin [1]) (der übrigens der Apokalypse gedenkt), Papias, der Verfasser der ignatianischen Briefe, der Verfasser des polycarp'schen Briefs würden das Evangelium, wofern sie Kunde von ihm gehabt, völlig unberücksichtigt gelassen haben. Auch der Umstand, dass es in den Paschastreitigkeiten, für die es doch von so grossem Gewicht seyn musste, mit keiner Sylbe erwähnt, und selbst von Gegnern der kleinasiatischen Festsitte, die sich doch mit so gutem Grunde hätten darauf stützen können, als

1) Ueber die vermeintlichen johanneischen Citate bei Justin s. oben I, 217. ff.

völlig nichtexistirend behandelt wird, muss im höchsten Grade auffallen; ebenso ist der Widerspruch der Aloger keineswegs so bedeutungslos, als wofür man ihn gewöhnlich anzusehen pflegt. Noch unsicherer wird die katholische Ueberlieferung über das johanneische Evangelium durch die unvermittelt neben ihr herlaufende, anerkanntermassen mit ihr unverträgliche, aber ungleich stärkere und höher hinaufreichende, so wie mit anderweitigen Daten [1]) besser zusammenstimmende Ueberlieferung über die gleichnamige Apokalypse, vor welcher, als der bestbezeugten Schrift des N. T.'s, die Aechtheit des Evangeliums, eines radical davon verschiedenen und zweideutig bezeugten Buchs in keiner Weise Stand halten kann. Man wird, alle diese Gründe zusammengenommen, sich nicht weigern können, zuzugestehen, dass die äussern Gründe der Authentie des vierten Evangeliums entschieden ungünstig sind, und von dieser Seite wenigstens, wofern die innern Gründe sich als gleich widerstrebend erweisen, einem negativen Endurtheil nichts im Wege steht. Das angebliche Zeugniss des Papias für den ersten johanneischen Brief kommt einestheils noch nicht geradezu dem Evangelium zu gut, denn beide sind sicherlich verschiedenen Ursprungs: anderntheils ist dieses Zeugniss selbst in hohem Grade zweideutig, da sich aus einer Vergleichung des polycarp'schen Briefs mit dem ersten johanneischen klar erkennen lässt, welche historische Beweiskraft dem eusebianischen κέχρηται μαρτυρίαις eigentlich zukommt [2]).

Unter den innern Gründen, welche die Authentie des vierten Evangeliums in Zweifel stellen, nimmt seine Verschiedenheit von den synoptischen Evangelien die erste Stelle ein. Es finden zwischen beiden die grössten theils formellen, theils dogmatischen, theils historischen Differenzen statt. Hier ist

1) S. oben I, 144. ff

2) S. oben S. 21 und Baumgarten-Crusius, Comm. z. johann. Evg. S. XI. Anm. 2.

es ein Christusbild, was uns entgegentritt, dort ein Christusbegriff; hier herrscht die Spruchform, dort die dialektische Redeweise; hier finden wir Parabeln, dort Allegorieen, hier Offenbarungen praktischer Lebensweisheit, Weltanschauungen eines tief sittlichen Selbstbewusstseyns, dort dogmatische Erörterungen über Person und göttliche Würde des Gottessohns. Dieser mehr formelle Gegensatz beider Seiten steigert sich durch den entschiedenen, durchgängigen Gegensatz des dogmatischen, näher des christologischen Princips, so wie durch die zahlreichen, zum Theil grundwesentlichen historischen Widersprüche, die aller harmonistischen Kunst widerstreben, und bei denen die historische Wahrscheinlichkeit meist auf Seiten der synoptischen Evangelien ist. Ferner hat man zu Ungunsten des johanneischen Evangeliums aufmerksam gemacht auf den magischen Charakter seiner Wunder, auf die psychologische Unwahrscheinlichkeit des Dialogs, auf das Ungeschichtliche und Unpädagogische der Reden, die der Evangelist ohne Rücksicht auf die geschichtlichen Bedingungen dazu benützt, seinen eigenen Lehrbegriff auseinanderzulegen, auf die unverkennbaren Merkmale einer von der Ferne aus gefassten Ansicht der geschichtlichen Thatsachen und Verhältnisse, auf die geographisch-topographischen und archäologischen Schwierigkeiten (III, 23. IV, 7. 52. V, 2. XI, 49. XVIII, 1. 13.), die zum Theil von solcher Art sind, dass sie unmöglich an einen Augenzeugen und geborenen Palästinenser denken lassen, auf die offenbaren Anachronismen (z. B. IV, 36—38. cl. Ap.Gesch. VIII, 4. ff.), endlich auf die nicht seltenen Töne der spätern Anschauung und systematischen Reflexion der Gemeinde, auf die eigenthümlichen Laute der ältesten christlichen Apologetik, gegen welche nur langjährige Gewohnheit das prüfende Ohr zu betäuben im Stande war (z. B. I, 46. III, 5. 11. 16. 32. IV, 22. V, 43. X, 8., besonders XVII, 3.). Endlich darf mit Recht bezweifelt werden, ob der Apostel Johannes, im Galaterbrief ein *ἀπόστολος*

περιτομῆς, und anderweitigen Ueberlieferungen zufolge [1]) auch später noch diesem Standpunkte getreu, am Abend seines Lebens seine gesammten religiösen Anschauungen und Vorstellungen so vollständig umgewandelt, gegen das Judenthum, sein gottesdienstliches Wesen und seine Sitten eine so freie und unabhängige Stellung sich gegeben (II, 6. 13. V, 1. VI, 4. VII, 2. VIII, 17. X, 34. XI, 49. XV, 25. XIX, 40.), und hellenistische Schreibart und Philosophie sich angeeignet hat.

Noch unwahrscheinlicher erscheint die Unterstellung eines Verfassers, der Augen- und Ohrenzeuge des Geschehenen gewesen wäre, bei näherer Untersuchung des Verhältnisses, in welchem in unserem Evangelium Idee und Geschichte zu einander stehen. Durch Baur's Analyse hat sich das ganze Evangelium als rein ideelle, von ideellen Mächten getragene und gewobene, und nur unter diesem Gesichtspunkt verständliche, aber dann auch völlig durchsichtige Composition ausgewiesen. Es hat sich gezeigt, dass dasselbe zunächst gar keine historische Tendenz verfolgt, dass ihm die Geschichte nur Reflex der Idee, nur die äussere Form für das an sich Wahre, dass ihm der geschichtliche Process nur die Hülle des idealen, mit andern Worten, dass es reines Kunstwerk ist. Die auftretenden und handelnden Individuen gelten ihm nur als Typus, als Träger von Ideen, allgemeinen Verhältnissen, Partheistellungen, Prinzipien, wie ihm überhaupt der geschichtliche Stoff, den es eklektisch aus der Evangelientradition, namentlich dem Hebräerevangelium und den synoptischen Evangelien auswählt, nur so weit Werth hat, als er ihm zur äussern Darstellung und Verkörperung, zum leidenden Vehikel eines jenseits der Geschichte liegenden im Voraus fertigen Gedankens dient. Die überwiegende Macht, die in diesem Evangelium die Idee über das geschichtlich Gegebene

1) S. oben I, 144. ff.

ausübt, beurkundet sich schon in seiner ganzen Anlage, am meisten in der Thatsache, dass die Logosidee, also ein aussergeschichtliches Prinzip, an die Spitze des Ganzen gestellt, und somit der Geschichtserzählung metaphysische Voraussetzungen zu Grund gelegt werden. Der Prolog ist das dogmatische Programm des übrigen Evangeliums, das sich zu ihm nur als historischer Commentar, als concrete Einkleidung verhält.

Wenn es sich nun näher, nachdem die Annahme einer apostolischen Urheberschaft sich als unhaltbar erwiesen hat, um den geschichtlichen Ort handelt, der dem johanneischen Evangelium zuzuweisen ist, so geben zur Erledigung dieser Frage besonders die Paschastreitigkeiten [1]) einige instruktive Daten an die Hand. In diesen Streitigkeiten beriefen sich bekanntlich die Kleinasiaten zu Gunsten ihrer Festfeier auf den Apostel Johannes als eine für dieselbe gewährleistende Auktorität. Nun spricht aber das angebliche Evangelium eben dieses Johannes, statt für den kleinasiatischen, auf's aller entschiedenste für den römischen Ritus. Während nämlich der orientalische Brauch nur aus der Voraussetzung zu erklären ist, Jesus habe am 14ten Nisan mit den Juden das Pascha gegessen und sey am 15ten gekreuzigt worden, thut das johanneische Evangelium gerade die Voraussetzung jenes Brauchs als irrig dar, indem es Christum schon am 14ten Nisan, am Paschatag selbst gekreuzigt werden lässt. Hieraus folgt, dass die Kleinasiaten bei ihrer Berufung auf den Apostel Johannes keine Kenntniss von dem, ganz entgegengesetzte Bestimmungen enthaltenden angeblichen Evangelium dieses Apostels gehabt haben, und dass, wenn jene Berufung geschichtlichen Grund und Boden hat, woran übrigens das Schreiben des Polycrates nicht zweifeln lässt, jenes Evangelium

1) Das Nähere in m. Mont. S. 191 ff. und bei Baur, Theol. Jahrbb. 1844, 4, 638 ff.

auch nicht johanneischen Ursprungs ist. Hiezu kommt noch ein positiveres Datum. Das johanneische Evangelium schliesst nicht nur, indem es den 14ten Nisan so bestimmt, als diess immer geschehen konnte, zum Todestag Jesu macht, die historischen Voraussetzungen des kleinasiatischen Festgebrauchs auf's unzweideutigste aus, sondern es eignet sich auch, indem es das Nichtzerbrochenwerden der Beine in teleologische Beziehung setzt zur alttestamentlichen Anordnung, dem Paschalamm die Beine nicht zu zerbrechen (XIX, 36.), den typischen Gesichtspunkt der Occidentalen, ihr Losungswort an: Χριςὸς τὸ ἀληθινὸν πάσχα τὸ τυθὲν ὑπὲρ ἡμῶν, es fasst somit die vorliegende Streitfrage ganz in ihrer Spitze auf. Unter diesen Umständen hat die Annahme hohe Wahrscheinlichkeit, dass der Paschastreit mit zu den Motiven seiner Entstehung gehört.

Auch das Schweigen des Evangelisten über die Einsetzung des Abendmahls erklärt sich aus dem antijüdischen Interesse, das er in der Paschafrage verfolgt. Bei Matthäus und den übrigen Synoptikern fällt die Einsetzung des Abendmahls zusammen mit dem letzten Paschamahl, das Christus mit seinen Jüngern geniest. Die Kleinasiaten begiengen also den Tag der Einsetzung des Abendmahls, den 14ten Nisan, als Pascha. Nun lässt aber unser Evangelist an diesem 14ten Nisan, an dem Christus das Abendmahl eingesetzt haben sollte, ihn schon sterben: sein Schweigen über diese Einsetzung ist also die nothwendige Folge seiner übrigen, auf den Typus vom Osterlamm gebauten Chronologie. Statt jenen Vorgang, was allein noch übrig gewesen wäre, auf den 13ten zurückzudatiren, übergeht er ihn lieber ganz, um jeden Anlass zu entfernen, dass das letzte Mahl Jesu für das Paschamahl gehalten werden könnte. Nicht ohne Bedeutung wird dagegen die frühere, als Surrogat des Abendmahls dienende Rede Jesu über das Essen seines Fleischs und das Trinken seines Bluts (Kap. VI.) in die Nähe eines Pascha's (ἦν δ' ἐγγὺς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν

Ἰȣδαίων VI, 4.), und vorher schon die Weinspende, das Gegenbild der Brodspende, gleichfalls in die Nähe des Paschafests (II, 13.: καὶ ἐγγὺς ἦν τὸ πάσχα τῶν Ἰȣδαίων) verlegt. Die wahrhafte Stiftung des Abendmahls, die wirkliche Dahingabe des Leibs und Bluts Christi fällt unserem Evangelisten eigentlich mit dessen blutigem Opfer am Kreuze zusammen.

Fällt nach allem diesem die Entstehung unseres Evangeliums in den Beginn der Paschastreitigkeiten, also etwa in die Mitte des zweiten Jahrhunderts, ist es ferner, wie namentlich seine montanisirende Trinitätslehre und die einstimmige Ueberlieferung der spätern Kirche nicht zweifeln lässt, kleinasiatischen Ursprungs, so ist uns in diesen Thatsachen zugleich eine nähere Andeutung über den theologischen Kreis gegeben, aus dem es hervorgegangen ist. Kleinasien war nämlich, fast ohne Ausnahme, der judaisirenden Paschafeier zugethan, und nur von Einem Kirchenlehrer wissen wir, dass er, obwohl erfolglos, in antijüdischem Interesse gegen die Festsitte seines Landes sich erhob, vom älteren Apollinaris, einem umfassend gebildeten, auch in der griechischen Philosophie bewanderten Pauliner [1]). In den Kreisen eben dieses Apollinaris nun scheint das johanneische Evangelium, wenn überhaupt in dieser Frage eine bestimmtere Muthmassung ausgesprochen werden darf, entstanden zu seyn. Wenigstens berühren sich die Bruchstücke, die aus den Schriften dieses Kirchenlehrers erhalten sind, in merkwürdiger Weise mit den Eigenthümlichkeiten des vierten Evangeliums [2]).

1) Phot. Bibl. Cod. 14. S. 4. Bekker, Theod. fab. haer. III, 2. I, 21. Eus. H. E. IV, 27. Die Stellen oben S. 212. Auch der Verfasser des vierten Evangeliums verräth hellenische Bildung. Ob er nicht z. B. Plato's Phädon gelesen hat? Vgl. die zahlreichen Parallelen in Baur's Sokrates und Christus, z. B. S. 118. 121.

2) Man vergleiche z. B. folgendes Fragment, das die Osterchronik (S. 14. Dind., Routh, reliq. sacr. I, 150 f.) aufbewahrt hat: ἡ ιδ' τὸ ἀληθινὸν τοῦ κυρίȣ πάσχα, ἡ θυσία ἡ μεγάλη, ὁ ἀντὶ τȣ̃ ἀμνȣ̃ παῖς θεȣ̃, ὁ δεθεὶς, ὁ δήσας τὸν ἰσχυρὸν καὶ ὁ κριθεὶς κριτὴς

Mit den Paschastreitigkeiten und der bei dieser Gelegenheit besonders zu Tage gekommenen Rivalität zwischen der kleinasiatischen und der römischen Kirche hängt vielleicht auch, was hier noch bemerkt seyn möge, die Art und Weise zusammen, in welcher Petrus in unserem Evangelium behandelt wird. Nicht nur im 21sten Capitel, obwohl hier allerdings in der auffallendsten Weise [1]), sondern durch's ganze übrige Evangelium wird zwischen beiden Aposteln, Petrus und Johannes, eine Parallele gezogen, und an mehreren Stellen ganz unverkennbar eine gewisse Absichtlichkeit kund gegeben, den Johannes dem Petrus wo nicht vorzusetzen, doch als gleichberechtigt an die Seite zu stellen [2]). Besonders charakteristisch ist in dieser Beziehung der Name des Lieblingsjüngers (*μαθητὴς ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς*), der dem Johannes durchgehends gegeben wird, noch mehr das Prädikat *ὁ ἐπὶ τὸ ςῆθος τῦ κυρίυ ἀναπεσάν* [3]): denn das Liegen an der Brust ist nur der

ζώντων καὶ νεκρῶν· καὶ ὁ παραδοθεὶς εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν, ἵνα ςαυρωθῇ, ὁ ὑψωθεὶς ἐπὶ κεράτων μονοκέρωτος, καὶ ὁ τὴν ἁγίαν πλευρὰν ἐκκεντηθεὶς, ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια, ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα (ein unwiderleglicher Beweis, dass auch die entsprechende johanneische Stelle symbolisch zu fassen ist)· *καὶ ὁ ταφεὶς ἐν ἡμέρᾳ τῇ τῦ πάσχα, ἐπιτεθέντος τῷ μνήματι τῦ λίθυ.* Apollinaris kannte aber, wie aus seinem ersten Fragment erhellt, das johanneische Evangelium noch nicht, mindestens nicht als apostolische Schrift.

1) Vgl. m. Mont. S. 283.

2) Strauss, L. J. I, 623 f. II, 631 f. Baur, Theol. Jahrbb. 1844, 4, 627 ff. Auch der Verfasser der Schrift: die Evangelien, ihr Geist u. s. w. S. 11 ff. weist an einer Reihe von Zügen treffend nach, dass »das vierte Evangelium eine Oppositionstendenz gegen Petrus und seine Bevorzugung im Matthäusevangelium verfolge, den Apostelfürsten und bevollmächtigten Stellvertreter Christi seines Vorrangs zu berauben, und ihn bescheiden in Reihe der übrigen Apostel zurückzudrängen suche«. Vgl. noch S. 371 ff. der genannten Schrift.

3) Joh. XXI, 20. XIII, 25., schon stehend geworden im Schreiben des Polycrates (ap. Eus. H. E. V, 24.): *ἔτι δὲ καὶ Ἰωάννης ὁ ἐπὶ τὸ ςῆθος τῦ κυρίυ ἀναπεσὼν κτλ.*

höchste Grad jener unmittelbaren persönlichen Verbindung mit Christus, die als Kriterium des wahren Apostels galt, und bezeichnet somit, als das absolut persönliche Verhältniss zum Herrn, die erste Rangstufe in der apostolischen Würde. Sogar zum *ἀδελφὸς τῦ κυρίυ* wird Johannes in unserem Evangelium (XIX, 26. 27.) gemacht, und damit über Petrus hinauf in Eine Rangstufe mit Jakobus, der eben um jener Eigenschaft willen als der legitime Diadoche Christi und als Oberbischoff der christlichen Kirche galt [1]), erhoben [2]). Nun wissen aber die synoptischen Evangelien von einer solchen Stellung des Johannes nichts: bei ihnen hat Petrus unbestritten den Primat, und so sind wir veranlasst zu glauben, das vierte Evangelium verfolge mit jener offenbar nicht absichtslosen Parallelisirung beider Apostel und mit seinem unverkennbaren Bestreben, dem Johannes den Vorrang vor seinem Mitapostel zu verschaffen, einen bestimmten praktischen Zweck, der dann nur in den gegebenen Zeitverhältnissen, in welche seine Entstehung fällt, gesucht werden kann. Baur [3]) hat diesen Zweck in der antijüdischen Tendenz des Evangeliums gefunden: vielleicht kann man die Tendenz desselben in der vorliegenden Beziehung näher als antirömische oder antihierarchische [4]) bezeichnen. Wie man aus dem Schreiben des Po-

1) S. oben I, 96. II, 183.

2) Als Diadoche des Jakobus trug Johannes auch vielleicht das *πέταλον*, s. oben I, 142. 146.

3) a. a. O. S. 630.

4) Merkwürdig ist, dass wir in den johanneischen Kreisen überhaupt, namentlich im Montanismus, vielleicht auch im Epheserbrief (vgl. Baur, Paulus S. 440.) einen gewissen Geist der Opposition gegen das aufkommende Episcopalsystem wahrnehmen. Die von Irenäus auf so charakteristische Weise festgehaltene Identität der *πρεσβύτεροι* und *ἐπίσκοποι* hat ihre Analogie in manchen andern Charakterzügen der kleinasiatischen Kirche, vgl. Baur, Ursprung des Episc. S. 81 f. Die johanneische Schule verräth wesentlich einen antihierarchischen, der Tendenz der ignatianischen Briefe entgegengesetzten Geist.

lycrates sieht [1]), wurde der Paschastreit zwischen beiden Kirchen in der Art geführt, dass sich jede derselben auf die Superiorität ihrer Apostel berief: Victor appellirte an die ςοιχεῖα der römischen Kirche, an die Apostel Petrus und Paulus, Polycrates an diejenigen der kleinasiatischen, an die Apostel Philippus und Johannes. So war der Paschastreit eigentlich ein Prärogativstreit beider Kirchen, und wurde als dieser ein Rangsstreit beider Apostel: es handelte sich um den Primat des Petrus oder Johannes. Unter diesen Umständen lässt es sich gar wohl denken, dass der Evangelist, obwohl in sachlicher Beziehung auf Seiten der Römer stehend, doch das Interesse fühlte, mit diesem seinem Widerspruch gegen die vaterländische Festsitte den Rechten seiner Nationalkirche nichts zu vergeben, und dass er desshalb, um den römischen Ansprüchen einen Damm entgegenzusetzen, den apostolischen Repräsentanten der kleinasiatischen Kirche demjenigen der römischen gegenüber so entschieden wie nur möglich auszeichnete und bevorzugte. Dass besonders dem später hinzugefügten 21sten Capitel diese geschichtliche Beziehung zu Grunde liegt, ist im höchsten Grade wahrscheinlich [2]). Auch die Charakteristik beider Apostel ist hier sowohl (XXI, 3. ff.) als schon im Evangelium (XX, 2. ff.) ganz so gehalten, als ob sich der eigenthümliche Charakter der beiderseitigen Kirchen darin reflektiren sollte: Petrus wird als der raschere, praktischere, Johannes (ohne Zweifel unhistorisch, wofern er Verfasser der Apokalypse ist) als der sinnigere, mit tieferem Gemüthsblick Begabte dargestellt. Genau derselbe war der Gegensatz beider Kirchen: der römische Geist praktisch, hierarchisch, der hellenische spekulativ, theologisch.

Uebrigens ist die Anhänglichkeit an die Person des Johannes, die sich in unserem Evangelium so entschieden aus-

1) S. oben S. 212 ff.

2) Vgl. über dieses Capitel und den gleichfalls hieher gehörigen dritten Brief des Johannes m. Mont. S. 283 ff.

spricht, in allen Fällen, mag nun die eben vorgetragene Erklärung richtig seyn oder nicht, ein weiteres Merkmal für dessen kleinasiatischen Ursprung. Auf die Verherrlichung dieses kleinasiatischen Kirchenhaupts zielt es ja mit unverkennbarer Absichtlichkeit durchweg ab, wie denn aller Wahrscheinlichkeit nach auch die übrigen Apostel, deren es mit Vorliebe gedenkt, Philippus, Andreas, Thomas, der Tradition der kleinasiatischen Kirche angehören [1]).

Nachdem wir für unser Evangelium Ort und Zeit seiner Entstehung annähernd ermittelt, können wir uns nunmehr der Hauptfrage zuwenden, und seinen dogmatischen Charakter in genauere Untersuchung ziehen.

Wir beginnen mit der Erörterung seines religionsphilosophischen Standpunkts, seiner religionsgeschichtlichen Anschauungen, eines Gesichtspunkts, der sich in unserer ganzen bisherigen Untersuchung als der sicherste und am meisten charakteristische Maasstab für die Einreihung einer nachapostolischen Schrift ausgewiesen hat. Gleich in dieser Beziehung nun stellt sich unser Evangelium als der vollendende Abschluss der kleinasiatischen Entwicklungsgeschichte und

1) Auf Philippus als ein *στοιχεῖον* dieser Kirche beruft sich auch Polycrates (ap. Eus. H. E. V. 24.); von Andreas und Thomas ist zwar nichts Näheres bekannt, aber es verdient bemerkt zu werden, dass diese Namen auch Papias in erster Reihe nennt: *τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς κτλ.* (ap. Eus. H. E. III, 39.) Von den kleinasiatischen Enkratiten erzählt Epiphanius: *κέχρηνται γραφαῖς ταῖς λεγομέναις Ἀνδρέου καὶ Ἰωάννου πράξεσι καὶ Θωμᾶ* (Haer. 47, 1.). Auch Photius Cod. 114. S. 90. Bekk. kennt eine Apostelgeschichte unter dem Titel *περίοδοι ἀποστόλων*, worin, wie er angiebt, *περιείχοντο πράξεις Πέτρου, Ἰωάννου, Ἀνδρέου, Θωμᾶ, Παύλου*. Als Verfasser dieser Apostelgeschichte galt Leucius Carinus, der von den Alten bald als Montanist (Pacian Ep. ad Sympr. I. Gall. Bibl. VII, 257., s. oben S. 343) und Schüler des Apostels Johannes (Epiph. Haer. LI, 6.), bald als Manichäer (Beausobre, Hist. de Manich. I, 348 f.) bezeichnet wird. Vgl. Fabricius, Cod. Apocr. N. T. I, 42. II, 768. III, 264.

des nachapostolischen Paulinismus dar. Analog dem religionsphilosophischen Standpunkte, auf dem die ignatianischen Briefe [1]) stehen, und vermöge dessen sie gleichfalls den Schlusspunkt einer Entwicklungsreihe bilden, giebt es dem Christenthum nunmehr entschieden und ausdrücklich die Bedeutung, ein drittes zu Judenthum und Heidenthum zu seyn, unter bestimmter Hervorkehrung des negativen, gegensätzlichen Verhältnisses, in welchem die neue Offenbarung zu diesen seinen beiden Vorstufen stehe (I, 17. IV, 21.). Jerusalem und Garizim, Judenthum und Heidenthum werden von unserem Evangelisten völlig auf Eine Linie gesetzt: sie beide haben in der absoluten Idee des Christenthums auf gleiche Weise sowohl unterzugehen, als wieder aufzustehen. Zwar wird die organische Continuität beider Testamente nicht verkannt: das Judenthum hat, weil im Besitze der absoluten Gottesidee, den absoluten Vorzug vor dem Heidenthum, und nur von den Juden kam das Heil (IV, 22.): aber noch weit weniger wird diese geschichtliche Continuität zu wesentlicher Identität zusammengerückt. Bedeutsam ist in dieser Beziehung besonders das erste Auftreten Jesu in Jerusalem: es gibt sich von Anfang an als ein entschieden reformatorisches kund (II, 13. ff.), und die Ankündigung, dass er das Gebäude des alten Judenthums abbrechen, und durch seinen Tod einen neuen Tempel auferbauen wolle (ein prophetisches Wort, das noch in den Augen des Matthäus nur eine ψευδομαρτυρία gewesen war Matth. XXVI, 59. ff.), leitet, wie ein Programm, seine öffentliche Wirksamkeit ein. Das Christenthum ist also im vierten Evangelium so wenig mehr, wie in der Apokalypse, im Matthäusevangelium, in den clementinischen Homilieen, reines, vollkommenes und bekräftigtes Judenthum, oder wie im Jakobusbrief, verklärter Mosaismus, oder auch nur, wie im Hebräerbrief, eine höhere, pneumatischere Form des Ju-

1) S. oben S. 163 ff.

denthums, sondern die neue Religion wird zu der sie vorbereitenden alten geradezu in ein gegensätzliches, ausschliessendes Verhältniss gesetzt. Statt jener Judaisirung des Christenthums, wie sie der ebionitischen Denkweise eigen gewesen war, wird umgekehrt, auch hier in Analogie mit den ignatianischen Briefen [1]), das Judenthum christianisirt, wird der alte Bund in den neuen hineingerückt. Schon Abraham, Moses, Jesaias waren Christen, haben den Tag des Messias gesehen, von ihm geschrieben, von ihm geweissagt (VIII, 56. V, 46. XII, 41.). Mit dieser Verselbstständigung des Christenthums gegenüber vom Judenthum hängt es zusammen, dass nun auch das Heidenthum eine nähere organische Beziehung zum Christenthum erhält. Auch in der Heidenwelt giebt es zerstreute Kinder Gottes, die zu Einer Heerde versammelt werden sollen (XII, 52.). Ja die Bestimmung des messianischen Heils für die Heiden wird in unserem Evangelium sogar mit Vorliebe betont und herausgestellt, und in eben dem Maasse, in welchem die Ἰουδαῖοι, das personificirte Volk des Unglaubens, in eine immer grössere Verstocktheit, in ein stufenweise feindseligeres Verhältniss zum Christenthum hineingerathen, treten die empfänglichen heilsbedürftigen Heiden dem Evangelium näher: das heidnische Galiläa ists, wohin der Herr sich flüchtet, wenn ihm die Ἰουδαῖοι nachstellen (IV, 1. ff. 43. VIII, 1.), wo er seine ersten Wunder thut (II, 11. IV, 46. 54.), wo er eine freundliche Aufnahme findet (IV, 45.): das heidnische Samarien, der Typus des glaubigen Heidenthums, kommt ihm mit Empfänglichkeit und Bereitwilligkeit entgegen (IV.), und als die Stunde gekommen ist, erscheinen die Hellenen, um ihn zu sehen (XII, 20. ff.). Diese religionsgeschichtliche Anschauung unseres Evangelisten hat selbst — ein neuer Beweis für die überwiegende Macht, die in unserem Evangelium die Idee über das geschicht-

1) S. oben S. 164.

lich Gegebene ausübt — seine Geschichtschreibung insofern bedingt und bestimmt, als er, im Widerspruch mit den synoptischen Evangelien und der wirklichen Geschichte, den Schauplatz der Wirksamkeit Christi von Anfang an nach Jerusalem verlegt, und Judäa zu seiner πατρὶς macht (IV, 44.). Man hat sich an dem letztern Ausdruck besonders gestossen, aber er hängt mit den letzten und höchsten Gesichtspunkten unseres Evangeliums zusammen. In Judäa tritt Christus von Anfang an auf, hier offenbart er seine Messianität, hier wirbt er seinen Jüngerkreis, hier stiftet er seine Gemeinde, hier lebt, leidet, stirbt er. Judäa ist der Schauplatz seiner Arbeit, seiner Wunder, seiner Kämpfe. In Judäa sind die Gegner Christi, die Repräsentanten des Antichristenthums, οἱ Ἰουδαῖοι. Das heisst, der Evangelist sieht im Kampfe zwischen Christus und den Ἰουδαῖοι den Lebenskampf zwischen Christenthum und Judenthum vorgebildet: darum lässt er die galiläische Tradition von der judäischen verschlungen werden, darum versetzt er den Schauplatz der Thätigkeit Christi von Anfang an nach Jerusalem, weil es von Anfang an ein Kampf zweier Religionsformen ist, um den es sich handelt, und dieser Kampf nur im theokratischen Mittelpunkte des Judenthums ausgekämpft werden kann. So haben die Rollen gewechselt. Das Judenthum, der Heimathboden des Christenthums (ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων IV, 22.) wird zu seinem erbittertsten Feind, und das heidnische Ausland, das verworfene Samarien, Γαλιλαία ἐθνῶν bietet ihm zuvorkommend eine rettende Zufluchtsstätte. Das Christenthum musste aus seiner πατρὶς zu den Ἕλληνες flüchten (IV, 35. VII, 35. X, 16. XII, 20. ff.), diess ist die religionsgeschichtliche Anschauung des Evangelisten, die seine ganze Composition beherrscht [1]). Zum Theil gehört auch die

1) Ueber die Bedeutung des Namens Ἰουδαῖοι in unserem Evangelium verdient besonders eine Abhandlung Fischer's, Tüb. Zeitschrift 1840, 2, 96. f. verglichen zu werden. Baur a. a. O. S. 624: Im Namen Ἰουδαῖοι concentrirt sich die ganze Eigenthümlichkeit des

Art und Weise, in welcher er den Process Christi und sein Verhältniss zu Pilatus behandelt, hieher. Dass zwischen Christenthum und Römerthum durchaus keine grundsätzliche Feindseligkeit bestehe, dieser Gesichtspunkt tritt bei ihm noch stärker, als bei Lukas, dessen Darstellung er übrigens auch hier, wie sonst nicht selten, vor Augen hat [1]), hervor. Der Wunsch des Römers, den Angeklagten zu retten, wird auf's lebhafteste gezeichnet, und das Moment der Anklage selbst

Evangeliums, — dass nämlich der Verfasser desselben die evangelische Geschichte nicht aus dem rein historischen, sondern aus einem höhern religiösen oder dogmatischen Gesichtspunkt auffasste. Indem er den grossen Gegensatz, in welchem das Judenthum zum Christenthum stund, als eine schon in sich abgeschlossene geschichtliche Thatsache vor Augen hatte, trug er ihn auch auf die evangelische Geschichte über, und bezeichnete daher dieselben Gegner Jesu, welche die in der historischen Anschauung jener Verhältnisse lebenden Synoptiker mit ihren speciellen geschichtlichen Namen, Pharisäer, Schriftgelehrten u. s. w. nennen, mit dem allgemeinen Namen Juden, um in diesem Namen jenen Gegensatz, wie er in der Folge sich entwickelt hatte, auf seine ersten Anfänge und Ursachen zurückzuführen, und das ganze Verhältniss des Judenthums zum Christenthum unter einen allgemeinen, durch eine höhere Weltansicht bedingten Gesichtspunkt zu stellen.

1) Vgl. über die Benützung der Schriften des Lukas durch Johannes besonders Zeller, theol. Jahrbb. 1843, 1, 87. ff., der eine Reihe interessanter Belege dafür giebt. Auch das johanneische Ἰουδαῖοι in seiner prägnanten Bedeutung findet sich zuerst, wenigstens vorbereitet, in den Schriften des Lukas, s. oben S. 89 ff. 190. 208. Einer der merkwürdigsten Berührungspunkte zwischen beiden Evangelienschriften ist die Person des Lazarus. Johannes hat hier offenbar zur Geschichte gemacht, was bei Lukas Parabel ist. Die Parabel des Lukas schliesst mit dem Satze: die, welche Mose und den Propheten nicht geglaubt haben, würden auch nicht glauben, wenn Lazarus von den Todten auferstünde. Das eilfte Capitel des Johannes nun führt aus, dass die Juden nicht glaubten, als Lazarus wirklich vom Tode auferstand. Was Vater Abraham selbst in der Parabel als grösstes Zeugniss über den Unglauben der Pharisäer ausspricht, ist geschehen: der Unglaube der Juden hat sich damit als ein absoluter ausgewiesen, Zeller a. a. O. S. 89.

nicht ohne Angelegentlichkeit als eine nur jüdisch-religiöse Frage, als ζήτησις τῶν Ἰεδαίων dargestellt (XVIII, 31. XIX, 6. 7.). Beides ohne Zweifel in apologetischer Absicht: fällt doch unser Evangelium auch chronologisch in die Periode der Apologieen. Den Schlagworten des ersten Christenhasses: Christiani hostes publici, inimici imperatorum, infesti nomini romano sollte die Antithese entgegengestellt werden, dass von Anfang an nicht Rom und sein Statthalter, sondern das Judenthum und seine Obern die ursprünglichen und natürlichen Feinde des Christenthums gewesen seyen, dass der Erstere am Angeklagten keine Schuld gefunden und nur die Letztern durch ihr unablässiges Drängen seine Verurtheilung durchgesetzt hätten. Noch weiter, als unser Evangelist, geht in dieser Hinsicht der Montanist Melito, der in einem Bruchstück seiner Apologie, das Eusebius aufbehalten hat (H. E. IV, 26.), sogar von der ursprünglichen Zusammengehörigkeit und von der grundsätzlichen Befreundung des Christenthums und der römischen Herrschaft spricht. Er charakterisirt die christliche Sache als σύντροφος τῆς τῶν Ῥωμαίων βασιλείας, als συναρξαμένη Ἀυγέςῳ, und datirt von ihrem Aufkommen die Blüthe der Römerherrschaft. Welches übrigens auch die Nebenabsichten unseres Evangelisten bei dieser seiner Darstellung der Urtheilsgeschichte gewesen seyn mögen: in allen Fällen kommt auch hier jenes judenfeindliche und heidenfreundliche Interesse zu Tag, das er sein ganzes Evangelium hindurch verfolgt. Von Pilatus, dem Vollzieher der Todesstrafe sollte alle Schuld auf die Juden, die eigentlichen Urheber des Todes Jesu zurückgewälzt, an dem langen beharrlichen Widerstreben des Heiden der blutgierige unversöhnliche Hass der Ἰεδαῖοι anschaulich gemacht, und so auch die letzte Entscheidung des Schicksals Jesu unter den Gesichtspunkt derselben Grundidee gestellt werden, welche die übrige Darstellung beherrscht [1]).

1) Baur a. a. O. I, 163.

Man sieht aus dieser Stellung, die sich der Verfasser unseres Evangeliums dem Judenthum und Heidenthum gegenüber giebt, dass ihm die Universalität des Christenthums als faktische Macht längst feststeht, dass sie nicht mehr, wie in den paulinischen Briefen, Gegenstand des Streits und der Verhandlungen ist, sondern dass sie in einer aus Juden und Heiden bestehenden Gemeinde bereits ihre Verwirklichung gefunden hat. Der Unglaube der Juden und die Berechtigung der Heiden, beides ist längst — ein über die Apostelgeschichte noch hinausliegender Standpunkt — zur geschichtlichen Thatsache geworden, und es geschieht im Hinblick auf bestehende Verhältnisse, wenn der Evangelist die Beziehungen des Christenthums zu Judenthum und Heidenthum erörtert. So viel wir aus allem Diesem schliessen dürfen, steht unser Evangelium schon inmitten sehr gereifter kirchlicher Zustände. Jenes starre Judenchristenthum der Ἑβραῖοι, das der Hebräerbrief zu bekämpfen hat, die jüdischen Neigungen der colossischen Christen sind verschwunden, und nicht mehr Gegenstand der Polemik: das Judenthum liegt schon in weiter Ferne: Sabbath und Beschneidung sind völlig indifferent geworden, und selbst das mosaische Gesetz wird als solches behandelt, das nur die Juden angehe VIII, 17. X, 34.[1]). Der

1) Baur a. a. O. 4, 622. Der sächsische Anonymus bemerkt richtig S. 395: während Matthäus Jesum sagen lässt, dass er keineswegs gekommen sey, Gesetz und Propheten aufzulösen, sondern sie selbst zu erfüllen, und ihre Erfüllung zu bewirken, den, welcher ihre Beobachtung lehre, für gross im Himmelreich erklärt (V, 17-19.), und die Befolgung der Gebote als Weg zum Leben bezeichnet (XIX, 17.), — ist dem johanneischen Christus das mosaische Gesetz bereits so völlig fremd, und für die Seinen so völlig abgethan, dass er es im Gespräche mit den Juden »euer« und »ihr« Gesetz nennt, als etwas, das ihn und die zu ihm Gehörigen nichts mehr angienge (VIII, 17: καὶ ἐν τῷ νόμῳ δὲ τῷ ὑμετέρῳ γέγραπται. XV, 25.: ἀλλ' ἵνα πληρωθῇ ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν). Wenn man die erste Stelle noch als Anrede an die Juden wenig beweisend finden mag, so

Bruch zwischen Christenthum und Judenthum, die Ausscheidung des Jüdischen musste also schon weit gediehen seyn, als das vierte Evangelium geschrieben wurde, weiter, als irgend eine andere neutestamentliche Schrift voraussetzt oder erkennen lässt.

Die hervorstechendste Eigenthümlichkeit unseres Evangeliums ist seine Logoslehre. Auch in diesem Punkte bildet es, wie schon oben weitläufiger nachgewiesen worden ist [1]), den Abschluss der nachapostolischen Entwicklungen der paulinischen Richtung. Wir haben gesehen, wie zuerst der Hebräerbrief, noch schüchtern und halb experimentirend die alexandrinische Logosidee mit der jüdischen Messiasidee zu combiniren versuchte, wie sofort der Colosser- und Epheserbrief es unternahmen, die Christologie in diesem Sinne durch vollständigere Uebertragung der philonischen Logosprädikate fortzubilden. Das johanneische Evangelium nun thut den letzten entscheidenden Schritt, indem es geradezu auch den Namen des Logos, den es stillschweigend als bekannt vorauszusetzen scheint, gebraucht, und die frühern christologischen Entwicklungen in dem abschliessenden Satze zusammenfasst: *ὁ λόγος ἐγένετο σάρξ*. Diess ist das Eine. Das Andere ist, dass es nun weiter auch den Versuch macht, jenes Prinzip auf die Thatsachen der evangelischen Geschichte anzuwenden, das Leben Christi in die Formen der Logoslehre zu giessen — ein Unternehmen, aus welchem namentlich die Reden des Evangeliums, in denen die Logosidee als Selbstzeugniss Christi entwickelt wird, abzuleiten sind. Statt, wie die synoptischen Evangelien, schlechthin die Geschichte eines geschichtlichen

ist doch diese letztere Rede, die er zu seinen Jüngern spricht, und in der er das Gesetz blos noch als »ihr«, der Juden, Gesetz bezeichnet, — ein deutliches Zeichen dafür, dass er es nicht mehr als sein und seiner Jünger Gesetz ansehe, dass es also für sie abgethan und nicht mehr sey.

1) S. oben S. 291 ff.

Individuums zu erzählen, beginnt es vielmehr mit der Darstellung des aussergeschichtlichen Daseyns jenes absoluten Subjekts, das dann im Verlaufe des Evangeliums auch als geschichtliches Individuum auftritt und Gegenstand der Geschichtserzählung wird. Als die wahre und eigentliche Daseynsform Christi wird also offenbar, wenn das Verhältniss des Prologs zum übrigen Evangelium ein tiefer begründetes ist, jenes sein aussergeschichtliches Seyn beim Vater angesehen: sein geschichtliches Dasein ist nur vorübergehende, unwesentliche Erscheinungsform. Dass bei dieser Auffassung die Klippe des Doketischen nicht zu vermeiden war, leuchtet ein. Es mussten z. B. gleich von vorn herein die Geburts- und Kindheitsgeschichten weggelassen werden, da ein als Gott präexistirendes Subjekt natürlich nicht, während es Gott zu seyn fortfährt, zugleich als Kind, als Knabe existiren kann. Aber in einer Bearbeitung der Kindheitsgeschichten vom Standpunkt der Logoslehre aus wäre nur derselbe Doketismus auffallender hervorgetreten, der bei den dogmatischen Voraussetzungen des vierten Evangeliums doch nicht völlig zu vermeiden war, und der auch auf allen Hauptpunkten desselben zu Tage kommt. Wenn ein historisches Individuum eben durch die relative Beschränktheit seines Wissens und Thuns das ist, was es ist, so ist es ein innerer Widerspruch, Leben und Geschichte einer Persönlichkeit zu erzählen, die man, während man sie in geschichtlicher Rolle handeln, sprechen, kämpfen, leiden lässt, zugleich ausser alle geschichtlichen Bedingungen stellt, und mit dem Prädikate der Absolutheit, Allwissenheit, Allmacht ausstattet.

Doch gebührt dem vierten Evangelisten auch hier der Ruhm formeller Consequenz. Als die Idee der Präexistenz aufkam, wusste man das irdische, geschichtlich überlieferte Daseyn Christi mit seinem vorausgesetzten göttlichen Seyn beim Vater nur so in Zusammenhang zu setzen, dass man das erstere als Abfall vom zweiten, als Entäusserung auffasste.

Der Eindruck des wirklichen Lebens Christi, besonders seines Leidens und Sterbens war noch allzu neu, der Contrast der beiden Zustände, des geschichtlichen und des vorausgesetzten vorgeschichtlichen, allzu auffallend, als dass nicht jener Gesichtspunkt hätte vorwalten sollen. So haben denn der Hebräer- und Philipperbrief drei Zustände Christi, sein *ὑπάρχειν ἐν μορφῇ θεοῦ* oder sein Seyn beim Vater — seine Menschwerdung, die von hier aus nur als *κένωσις* oder *ταπείνωσις*, als *ἐλαττοῦσθαι* oder *μορφὴν δούλου λαβεῖν* erscheinen konnte — endlich seine Erhöhung oder seine Rückkehr zum Vater, durch welche er für diese Erniedrigung belohnt wird. Man erkennt leicht, dass in dieser Dreiheit von Zuständen nur der Conflict zwischen dem vorausgesetzten theologischen Prinzip und dem vorliegenden geschichtlichen Thatbestande ausgesprochen ist. Das johanneische Evangelium seinerseits, der geschichtlichen Anschauung ferner stehend, hat auch diesen Conflict hinter sich: es weiss nichts von entgegengesetzten Zuständen, welche die Person Christi hätte durchlaufen müssen. Die Menschwerdung, die jene frühern Briefe nur als Erniedrigung und Entäusserung hatten begreifen können, erscheint ihm vielmehr als Offenbarung und Darstellung (*φανέρωσις* I, 14. II, 11. u. s. f.) jener *δόξα*, die der eingeborene Sohn beim Vater hat; von einem Aufgeben des *εἶναι ἴσα θεῷ* ist bei ihm von ferne nicht die Rede; und was den erstern (vgl. bes. Phil. II, 8. Hebr. XII, 2.) als Spitze der Erniedrigung erschienen war, der Tod am Kreuz, jenes *σκάνδαλον τῶν Ἰουδαίων* [1]), ist dem Verfasser des vierten Evangeliums so wenig mehr ein *ὀνειδισμὸς* (Hebr. XIII, 13. XI, 26.) oder eine *αἰσχύνη* (Hebr. XII, 2.), dass er ihn vielmehr umgekehrt als Spitze der Verherrlichung, als *ὑψοῦσθαι* oder *δοξάζεσθαι* auffasst. Die Vermittlung zwischen dem vorausgesetzten absoluten Subject und dem gegebenen histo-

1) S. auch oben S. I, 110.

rischen Individuum ist also dem vierten Evangelisten weit vollständiger gelungen, als den Briefstellern der älteren paulinischen Schule, bei denen der Widerspruch beider Seiten noch sichtbar hervortritt: ein neuer Beleg für die übergreifende Macht, die in diesem Evangelium das theologische Prinzip und die metaphysischen Voraussetzungen über das geschichtlich Gegebene ausüben.

Eine weitere Eigenthümlichkeit, die an unserem Evangelium beachtet zu werden verdient, ist seine Lehre vom Paraklet, oder die Fortbildung der Logoslehre zur entschiedenen und bestimmten Diremtion von Logos und Pneuma, welches letztere sofort unter dem Namen des Paraklets verselbstständigt und gegen den Logos näher abgegrenzt wird. Es ist diess der Punkt, auf welchem sich, wie schon oben ausgeführt worden ist [1]), das vierte Evangelium mit dem Montanismus berührt: denn jene Theorie vom Paraklet hat ihre ursprünglichen genetischen Motive nur im Zusammenhang der montanistischen Richtung. Nun ist zwar freilich klar, dass das johanneische Evangelium nicht innerhalb des Montanismus entstanden ist: wir müssen diess aus vielen Gründen annehmen, obwohl sich der Montanismus, wie die Schriften eines Melito, später eines Proclus zeigen, zu freieren, ganz auf der Höhe der Zeitbildung stehenden wissenschaftlichen Darstellungen seines Prinzips erhoben hat: allein man muss andererseits, um die vorliegende Frage richtig aufzufassen, durchaus festhalten, dass der Montanismus nichts weniger als eine isolirte oder eigenthümliche Erscheinung ist, sondern nur die Spitze einer der ganzen kleinasiatischen Kirche gemeinsamen theologischen Richtung und Entwicklung. Man kann demnach, da es uns in dieser Hinsicht an näheren Daten gebricht, über das Verhältniss des vierten Evangeliums zum Montanismus nur so viel aussagen: das jo-

1) S. 345 u. bes. m. Mont. S. 185 ff.

hanneische Evangelium fällt in jene Periode der kleinasiatischen Kirche, in welcher sich die Trinitätslehre, besonders durch die eigenthümlichen, im Prinzip des Montanismus gegebenen Motive näher dahin ausbildete und entwickelte, dass an die Stelle der bisherigen Confundirung des alexandrinischen Logos und des alttestamentlichen Pneûma eine bewusste und bestimmte Sonderung beider Prinzipien, eine genauere Feststellung und Abgrenzung ihres gegenseitigen Verhältnisses, ihrer specifischen Functionen trat, eine solche, vermöge deren jetzt der Logos ausschliesslich der Person Christi, und der Paraklet, als Fortsetzer und Stellvertreter Christi, der Gemeinde, der kirchlichen Gegenwart zugetheilt, zu diesem Zwecke aber individualisirt wurde. Dass dieses dreifach abgestufte Subordinationssystem, wenn gleich ursprünglich im Montanismus wurzelnd, doch auch ausserhalb dieser Richtung bei gleichzeitigen Kirchenlehrern Kleinasiens sich findet, beweist besonders das oben angeführte [1]) Bruchstück des älteren Apollinaris, das mit der montanistisch-johanneischen Theorie sich namentlich auch darin berührt, dass es gleichfalls den Tod Christi als denjenigen Moment ansieht, in welchem der bisher im Logos latente Paraklet προφορικὸς wird und zu selbstständiger Existenz heraustritt [2]).

Unter allen neutestamentlichen Schriften hat das johanneische Evangelium die entwickeltste Trinitätslehre, und beurkundet auch hiedurch seine relativ späteste Entstehung. Müssten wir es, lediglich auf innere Gründe gestützt, in die dogmengeschichtlichen Entwicklungen des zweiten Jahrhunderts einreihen, so könnten wir ihm, hinsichtlich seiner Trinitätslehre, keine andere Stellung anweisen, als eine mittlere zwischen den Apologeten und Irenäus: es bildet den Uebergang von den Ersteren zum Letzteren.

1) S. 354. Anm. 2.

2) S. m. Mont. S. 187. Anm. 93.

Wie der Logos der Ausdruck des objectiven, so ist unserem Evangelisten die ἀγάπη der höchste Ausdruck des subjectiven Christenthums. Es ist schon oben aus Veranlassung der ignatianischen Briefe, die auch in dieser Beziehung eine Parallele zum johanneischen Evangelium bilden, das Katholisirende dieses Begriffs auseinandergesetzt worden[1]): bei Johannes tritt aber diese Bedeutung noch entschiedener, als in den angeführten Briefen hervor. Die johanneische ἀγάπη nach ihren beiden Hauptbeziehungen, als Liebe zu Christus und Liebe zu den Brüdern entspricht unmittelbar dem Gegensatze der πίςις und der ἔργα, den sie somit zu höherer Einheit aufhebt; sie wird demgemäss auch bald als Einsseyn mit Christus, als μένειν oder εἶναι ἐν χριςῷ, bald als Erfüllung des christlichen Gesetzes, als ἐντολὰς τηρεῖν oder τὸ θέλημα τȣ̃ θεȣ̃ ποιεῖν beschrieben, wobei das erstere Moment offenbar die Seite der πίςις, das letztere die Seite der ἔργα vertreten soll. Auch auf diesem Punkte erkennen wir die universelle, möglichst viele Interessen und Gesichtspunkte combinirende und in sich befassende Tendenz unseres Evangeliums: ist dasselbe doch, wie es selbst andeutet (XVII, 21.), geschrieben, um alle Christen zu Einem Glauben zu vereinigen — eine irenische Absicht, die ohne Zweifel auch auf das Judenchristenthum (mit dem sich besonders der erste Brief, und zwar vorzüglich auf dem Gebiete des practischen Lebens berührt) bezogen werden muss. Um so bemerkenswerther ist es in dieser Hinsicht, dass die paulinische Rechtfertigungslehre, einige schwache und zweideutige Anklänge abgerechnet, völlig zurücktritt, womit ein gewisser durchs ganze Evangelium sich hindurchziehender Dualismus zwischen dem Theoretischen und Praktischen, dem ποιεῖν und γιγνώσκειν zusammenhängt, ein Dualismus, der zwar nicht geradezu als Rückfall vom Paulinischen ins Jüdische bezeichnet werden kann[2]),

1) S. oben S. 168.

2) Man vgl. jedoch z. B. Sätze wie XVII, 3.: αὕτη δέ ἐςιν ἡ

der aber doch durch das mystische Element der johanneischen Anschauung, durch das tiefere und innigere Verhältniss der Gemeinschaft, in welches sie die Menschen zu Gott und Christus setzt, nicht völlig verdeckt werden kann. Stellen wie III, 21. (*ὁ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα φανερωθῇ αὐτοῦ τὰ ἔργα, ὅτι ἐν θεῷ ἐϛιν εἰργασμένα*) sind sichtbar dem Standpunkte der paulinischen Rechtfertigungslehre mehr als fremd.

Mit wenigen Worten möge noch das Verhältniss unseres Evangeliums zur Gnosis berührt werden. Dass ein solches Verhältniss da ist, mit andern Worten, dass unser Evangelist die Systeme der älteren Gnostiker kennt, beweist unwiderleglich die Verwandtschaft des Prologs mit der valentinianischen Aeonenlehre [1]), eine Verwandtschaft, bei welcher die Priorität nachweislich [2]) auf Seiten des valentinianischen Systems zu suchen ist. Und zwar sind die Beziehungen, die zwischen unserem Evangelium und der Gnosis obwalten, weit mehr freundlicher, als abstossender Natur. Der Einfluss der gnostischen Ideen, der sich schon beim Colosser- und Epheserbrief unverkennbar bemerklich macht, und dem sich selbst grundsatzmässig antignostische Schriften, wie die Pastoralbriefe, die ignatianischen Briefe nicht völlig zu entziehen gewusst haben, äussert sich im vierten Evangelium, dem jede auch indirecte antignostische Polemik fremd zu seyn scheint, noch weit durchgreifender: es steht ganz auf gnostischem Boden, obwohl es alles specifisch d. h. unkirchlich Gnostische glücklich vermeidet, und nur mit seiner Christologie hin und wieder an den gnostischen Doketismus anstreift. Vermöge dieses seines Charakters hat es in der katholischen

αἰώνιος ζωὴ, ἵνα γινώσκωσί σε τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν, καὶ ὃν ἀπέϛειλας Ἰησῦν Χριϛόν mit Hom. III, 18.: *ἡ γνῶσις μόνη τὴν πύλην τῆς ζωῆς ἀνοῖξαι δύναται* und ähnlichen Stellen.

1) Vgl. m. Mont. S. 212.

2) a. a. O. S. 215. Baur a. a. O. 4, 679 f.

Kirche jederzeit als Muster und Urbild christlicher Gnosis gegolten. Will man ihm, obwohl es nicht gerade nöthig ist, eine tendenzmässige Beziehung zur Gnosis, besonders zur valentinianischen zuschreiben, so kann diess nur eine irenische seyn. Der Valentinianismus war der Versuch, das Christenthum zu platonisiren: dieses platonisirte Christenthum in die Kirche zurückzunehmen, zurückzubilden, kann von hier aus als die dem johanneischen Evangelium zu Grunde liegende Tendenz bezeichnet werden. Am meisten trägt die johanneische Logosidee mit ihren ebensowohl der valentinianischen Gnosis als dem alexandrinischen Platonismus entnommenen Prädicaten den angegebenen Charakter: sie scheint allerdings der Versuch zu seyn, die gnostische Aeonenlehre in die Kirche zurückzubilden, in vergeistigter Form mit dem kirchlichen Bewusstseyn zu versöhnen.

Schliesslich ist das Verhältniss des Evangeliums zur Apokalypse in Betracht zu ziehen. Es fragt sich, was konnte den Verfasser des Evangeliums dazu bewegen, dasselbe unter dem Namen des apokalyptischen Apostels zu schreiben?

Dass beide Schriften aus einer und derselben Feder stammen, daran ist offenbar, man kann fast sagen, zugestandener Maassen nicht zu denken. Die Verschiedenheiten sind allzu tief und durchgreifend. Man erwäge z. B. nur die Stellungen beider Schriften zum Judenthum und Heidenthum. Während in der Apokalypse das Christenthum eben nur als messiasgläubiges Judenthum, die Christen als die wahren Ἰουδαῖοι erscheinen, während hier noch Jerusalem die heilige Gottesstadt der Zukunft ist, und der eigentliche Stamm der himmlischen Gemeinde nur aus Juden besteht, sind die Ἰουδαῖοι des Evangeliums das personificirte, in Masse verworfene Volk des Unglaubens. Zwischen diesen beiden so ganz entgegengesetzten Standpunkten müssen Menschenalter, muss eine ganze Epoche des Christenthums mitten inne liegen; es musste der Unglaube der Juden, bis der Name Ἰουδαῖοι jene

prägnante Bedeutung erlangen konnte, die er im Evangelium hat, bereits zur geschichtlichen Thatsache geworden seyn, was nachweislich erst im Laufe des zweiten Jahrhunderts der Fall gewesen ist. Ebenso entgegengesetzt ist das Verhältniss beider Schriften zum Heidenthum. Während der Apokalyptiker auf seinem theokratisch politischen Standpunkt in der dem Volke Gottes gegenüberstehenden heidnischen Welt das antichristliche Prinzip erblickt, sieht der Evangelist in ihr vielmehr die Sphäre, in welcher erst im Gegensatz gegen das in seinem Unglauben untergehende Judenthum die wahre messianische Verherrlichung Jesu erfolgen soll; ein Jerusalem als heilige Gottesstadt im Sinne des Apokalyptikers gibt es für den Evangelisten gar nicht; Jerusalem und Garizim, Judenthum und Heidenthum treten bei ihm gleichmässig zurück vor der neuen Heils-Offenbarung im Christenthum [1]). Aehnliche Gegensätze zwischen beiden Schriften liessen sich noch auf so vielen andern Punkten nachweisen, dass, wie gesagt, die Annahme eines und desselben Verfassers durchaus unmöglich ist.

Trotz dieser prinzipiellen Differenz finden sich zwischen beiden doch nicht ganz wenige Berührungspunkte in Sprache, Darstellung und Inhalt [2]), so dass man veranlasst ist, zu glauben, der Verfasser des Evangeliums habe die Apokalypse gelesen, und aus ihr, um seiner Schrift johanneische Färbung zu geben, manche Ausdrücke und Vorstellungen absichtlich herübergenommen, freilich in geläuterter Form, und das sinnlich Concrete der apokalyptischen Anschauungen zu geistigerer und abstracterer Bedeutung erhebend. Auch sonst enthält das vierte Evangelium manches verklärt Jüdische, wo-

1) Baur, a. a. O. 4, 662.
2) Das Nähere bei Kolthoff, Apoc. Joanni vindicata S. 111 f., Dannemann, der Verf. der Offbg. S. 31 ff., Zeller, Beiträge zur Einl. in die Apok. 1842, 4, 700 ff., auch Köstlin, joh. Lehrbegriff S. 497 f.

durch es sich mit den clementinischen Homilieen und dem Brief des Jacobus berührt [1]. Der allerdings zunächst sich aufdrängende Gegensatz zwischen dem Evangelium und der Apokalypse erscheint also andererseits doch auch wieder als ein Stufenverhältniss: es ist eine gewisse Continuität, eine gewisse ideelle Einheit zwischen ihnen vorhanden, und wenn der Verfasser des Evangeliums demselben den Namen des Apokalyptikers vorgesetzt hat, so ist diess nicht ganz der gleiche Fall, wie wenn der Verfasser des ersten petrinischen Briefs den Namen des Petrus zu einem irenischen Zwecke gebraucht, sondern er gieng dabei unverkennbar von dem Gesichtspunkte aus, im Evangelium, das er nach Johannes benannte, die verklärte, pneumatische Apokalypse zu geben. Und diess ist dieses Evangelium auch — die letzte, reifste Frucht des johanneischen Zeitalters. So verschieden es allerdings von der gleichnamigen Apokalypse ist, es verhält sich zu ihr doch hinwiederum, wie die Frucht zur Wurzel, wie der Schlusspunkt einer Entwicklungsreihe zu ihrem Anfangspunkt.

Die Entwicklung des Ebionitismus zum Katholicismus, das Werden des Judenthums zum Christenthum darzustellen, war die Aufgabe, welche die vorliegende Untersuchung zu verfolgen hatte: das lichtvollste Beispiel für diese Entwicklungsgeschichte ist das in Rede stehende, die Entwicklung der johanneischen Apokalypse zum johanneischen Evangelium.

1) S. m. Mont. S. 214. Anm. 141 und Schneckenburger, das Evg. der Aegypter S 20., den Brief des Jacobus betreffend, Köstlin, joh. Lehrbegr. S. 501 f.

Anhang.

Kritische Miscellen zum Epheserbrief *).

1.

Man hat gegen den Epheserbrief schon von mehreren Seiten her (vgl. z. B. de Wette, Einl. in's N. T. S. 223 ff., Baur, Pastoralbriefe S. 125 **) kritische Einwendungen erhoben. Die abstrakte Haltung des Briefs in Beziehung auf die persönlichen Verhältnisse zwischen Schreiber und Empfängern, — denn Paulus stand mit der ephesinischen Gemeinde in der innigsten Verbindung, wogegen in unserem Brief völlige Unbekanntschaft zwischen beiden vorausgesetzt wird, vgl. I, 15. III, 2. VI, 21 f. — das Fehlen eines bestimmten Zwecks, einer speciellen äusseren Veranlassung — alle andern Briefe des Apostels sind durch specielle Verhältnisse und Bedürfnisse hervorgerufen, — die Unselbstständigkeit des Inhalts im Verhältniss zum Colosser- und ersten petrinischen Brief, der Mangel aller Eigenthümlichkeit in Tendenz und Abzweckung, der unpaulinische, durch ungewöhnliche Redensarten und Wendungen, durch eine gewisse Ueberschwenglichkeit der Diktion sich auszeichnende Styl, der schleppende Periodenbau, der sich, statt jener dialektischen Entwicklung, wie wir sie an Paulus gewohnt sind, in einer gedehnten langathmigen Aneinanderreihung dogmatischer und liturgischer Formeln ergeht, manches Abweichende in theologischen Lehrmeinungen, z. B. die unpaulinische, übrigens auch dem Colosserbrief eigene Erlösungstheorie, die den Tod Christi nicht nur in anthropologischer, sondern auch kosmischer Bedeutung auffasst, — Alles diess giebt gerechten Anlass zu kritischem Verdacht.

*) S. oben S. 330.

**) Beide haben sich bekanntlich inzwischen entschieden und in motivirter Weise für die Unächtheit des Briefs ausgesprochen, der Erstere in seinem exeget. Hdb. z. N. T., der Letztere im Paulus S. 417 ff.

Wenn dagegen de Wette, nach einem mehr subjektiven Gefühl, die Ideen und Vorstellungen unseres Briefs nur »befremdend« findet, so lässt sich vielmehr bei den meisten derselben mit annähernder Gewissheit der historische Ort angeben, dem sie im Entwicklungsprocess der nachapostolischen Kirche angehören. Vielleicht bei keinem der unächten apostolischen Briefe lässt sich so sicher, als beim Epheserbrief, die historische Situation des Schreibers bestimmen.

Nachstehende Andeutungen mögen zur Orientirung und zur Erledigung dieser Frage hinreichen.

2.

Es kann auffallen, dass neben den Aposteln in unserem Briefe häufig Propheten erwähnt werden. So III, 5: *ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποςόλοις αὐτȣ̃ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι.* IV, 11: *ἔδωκε τȣ̀ς μὲν ἀποςόλȣς, τȣ̀ς δὲ προφήτας, τȣ̀ς δ' εὐαγγελιςὰς, τȣ̀ς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλȣς κτλ.* II, 20.: *ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποςόλων καὶ προφητῶν, ὄντος ἀκρογωνιαίȣ αὐτȣ̃ Ἰησȣ̃ Χριςȣ̃.* Wenn man bei der letzteren Stelle noch zweifeln könnte, ob die Propheten des alten, oder diejenigen des neuen Bundes gemeint seyen, so sind die beiden zuerst genannten um so unzweideutiger. Offenbar sind bei allen dreien christliche Propheten gemeint, und zwar Propheten im Unterschied von den Aposteln (diess gegen Harless, der bei II, 20 die Apostel mit den Propheten identificirt, als ob Paulus die Apostel zugleich auch Propheten habe nennen wollen, Comm. S. 260). Die Erwähnung neutestamentlicher Propheten hat nichts Auffallendes; wird doch die Prophetie so häufig als christliches Charisma bezeichnet, und mit einer der angeführten Stellen ziemlich übereinstimmend sagt Paulus selbst: *ȣ̔̀ς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποςόλȣς, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλȣς, ἔπειτα δυνάμεις, εἶτα χαρίσματα ἰαμάτων, ἀντιλήψεις, κυβερνήσεις, γένη γλωσσῶν* 1 Cor. XII, 28. Allein eben diese Stelle zeigt, dass Paulus die Prophetie als *χάρισμα* neben andern *χαρίσματα*, und keineswegs als Inbegriff aller Gnadengaben, als vorzugsweises Kriterium der wahren Kirche auffasste, wie doch der Verf. unseres Briefes thut, wenn er die Apostel und neuen Propheten — die letzteren offenbar als Fortsetzer und Vertreter des Apostolats in der nachapostolischen Kirche, als die Träger der göttlichen Offenbarungen — als *θεμέλιον*, als Fundament der Gemeinde bezeichnet.

Diese Auffassung des Prophetismus weist uns in eine andere, als die apostolische Zeit, in die Zeit des Auftretens der *nova prophetia,* die sich selber als Fortsetzung des Apostolats in der nachapostolischen Kirche ansah. Man vergleiche über diese Erscheinung und die ihr zu

Grunde liegenden Ideen Tert. de resurr. 39 63. de jej. 1. Monog. 14. adv. Marc. III, 24. IV, 22. Auct. Anonym. ap. Eus. H. E. V, 16. Serap. ap. Euseb. H. E. V, 19. — Tert. adv. Marc. III, 23. V, 3. 8. de jejun. 12. de anim. 9. de pudic. 21.

Die εὐαγγελιςαὶ, welche die mittlere der oben angegebenen Stellen, indem sie von den christlichen Aemtern spricht, aufführt, können an und für sich allerdings mit Theodoret als περιϊόντες διδάσκαλοι angesehen werden. Allein diese Bedeutung liegt im Worte an und für sich nicht; εὐαγγελίζεσθαι und διδάσκειν werden sonst nicht als synonym gebraucht (Act. XV, 35). Man darf nur die oben angeführte, für den Verf. unseres Briefs offenbar vorbildliche Stelle des ersten Corintherbriefs vergleichen, um es wahrscheinlich zu finden, dass diese zwischen die ἀπόςολοι und προφῆται einer- und die ποιμένες und διδάσκαλοι andererseits eingeschobenen εὐαγγελιςαὶ der Anschauung einer spätern Zeit angehören. Die schon von Chrysostomus vorgetragene Meinung, es seyen die Verfasser der Evangelien darunter zu verstehen, ist die unzweifelhaft richtige und jedem Leser von selbst sich aufdrängende, und wenn sie Neander (apost. Zeitalter I, 155) als unhistorische Verwechslung des spätern Sprachgebrauchs mit dem frühern abweist, so geht er von Voraussetzungen aus, die wir unsererseits als nicht minder unhistorisch bezeichnen müssen.

3.

An die eben erörterte Stelle schliesst sich folgende an:

IV, 13. 14.: μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες — εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ χριςοῦ· ἵνα μηκέτι ὦμεν νήπιοι —

In den angeführten Worten ist das Ziel angegeben, bis zu welchem die verschiedenen Lehrer (die προφῆται, εὐαγγελιςαὶ, ποιμένες καὶ διδάσκαλοι) in ihrem Dienste fortarbeiten müssen. Dieses Ziel ist der ἀνὴρ τέλειος, mit dessen Erreichung der Zustand des νήπιος εἶναι aufhört. Es wird also die Entwicklung der Kirche mit dem Wachsthum eines Menschen verglichen, und zwar wird der gegenwärtige Zustand derselben unter dem Bilde der unmündigen Jugend, das zu erreichende Ziel unter dem Bilde der Reife des Mannes-Alters dargestellt.

Diese Idee — wo erscheint sie als der konstitutive und folglich originelle Gedanke einer ganzen kirchlichen Richtung? Wo und wann ist der Gedanke aufgetaucht, das Zeitalter männlicher Reife, das Zeitalter der vollen Gnadengegenwart Christi, (μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ χριςοῦ) wozu sich die apostolische Periode nur als jugendliche Vorstufe verhalte, sei jetzt angekommen?

Tertullian der Montanist sagt es uns: *Propterea* — heisst es de

virg. vel. 1. — *Paracletum misit Dominus, ut, quoniam humana mediocritas omnia semel capere non poterat, paulatim dirigeretur et ordinaretur et ad perfectum perduceretur disciplina, ab illo vicario Domini, spiritu sancto — Nihil sine aetate est, et omnia tempus exspectant. Denique Ecclesiastes: tempus, inquit, omni rei. Aspice ipsam creaturam paulatim ad fructum promoveri. Granum est primo, et de grano frutex oritur, et de frutice arbuscula enititur, — inde germinis tumor, et flos de germine solvitur, et de flore fructus aperitur; is quoque paulatin aetatem suam dirigens eruditur in mansuetudinem saporis. Sic et justitia primo fuit in rudimentis, dehinc per legem et prophetas promovit in infantiam; dehinc per evangelium efferbuit in juventutem, nunc per Paracletum componitur in maturitatem.* (Vgl. meinen Montanismus S. 35 ff.)

Warum sollten aber die Montanisten die fragliche Idee nicht dem Epheserbrief entnommen haben? Weil sie Paulus selbst noch nicht gehabt hat und nicht hat haben können. Er, der das Ende aller Zeit und die Wiederkunft Christi in nächster Nähe als unmittelbar bevorstehend erwartete, konnte nicht seine eigene Zeit, als die Periode der νηπιότης, dem Zeitalter männlicher Reife, als dem fernen, auf geschichtlichem Wege, durch einen immanenten Entwicklungsprocess zu erreichenden Ziel der christlichen Geschichte entgegenstellen. Es ist ein späterer Standpunkt, der, rückwärts sich kehrend, den Gedanken einer solchen Epocheneintheilung fassen konnte. Die fragliche Idee gehört also jener Periode der kleinasiatischen Kirche an, die man später unter dem Namen des Montanismus zusammengefasst hat; specifisch montanistisch ist aber die Fassung derselben in unserem Briefe nicht; denn nicht τὸ πλήρωμα τȣ̃ παρακλήτȣ, sondern τὸ πλήρωμα τȣ̃ χριςȣ̃ wird als das μέτρον ἡλικίας dargestellt.

4.

Bemerkenswerth ist der Nachdruck, mit welchem unser Brief die Heiligkeit der Kirche hervorhebt, z. B. V, 27: ἵνα παραςήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν, μὴ ἔχȣσαν σπῖλον ἢ ῥυτίδα, ἤ τι τῶν τοιȣ́των, ἀλλ' ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἄμωμος. I, 4: ἐξελέξατο ἡμᾶς πρὸ καταβολῆς κόσμȣ, εἶναι ἡμᾶς ἁγίȣς καὶ ἀμώμȣς κατενώπιον αὐτοῦ. Der häufige Gebrauch des Prädikats οἱ ἅγιοι als Wechselbegriffs für »Gläubige« oder »Kirche« hängt damit zusammen. Z. B. I, 1: τοῖς ἁγίοις τοῖς ȣ̓̃σιν ἐν Ἐφέσῳ. 15: τὴν ἀγάπην τὴν εἰς πάντας τȣ̀ς ἁγίȣς· I, 18: ἡ κληρονομία ἐν τοῖς ἁγίοις. II, 19: ȣ̓κέτι ξένοι καὶ πάροικοι, ἀλλὰ συμπολῖται τῶν ἁγίων III, 5: οἱ ἅγιοι ἀπόςολοι. III, 8: ἐμοὶ τῷ ἐλαχιςοτέρῳ πάντων ἁγίων. III, 18: ἵνα ἐξισχύσητε καταλαβέσθαι σὺν πᾶσι τοῖς ἁγίοις, τί τὸ πλάτος κ. τ. λ. IV, 12: πρὸς τὸν καταρτισμὸν

τῶν ἁγίων εἰς ἔργον διακονίας. V, 3: καθὼς πρέπει ἁγίοις. VI, 18: ἀγρυπνοῦντες ἐν δεήσει περὶ πάντων τῶν ἁγίων. In wiefern hierin eine Andeutung eines späteren Standpunkts liegt, zeigt eine Vergleichung der angegebenen Stellen mit einer dem Inhalt nach verwandten, nämlich 2. Cor. XI, 2.: ἡρμοσάμην γὰρ ὑμᾶς ἑνὶ ἀνδρὶ παρθένον ἁγνὴν παραστῆσαι τῷ χριστῷ. Die Forderung der Heiligkeit wird hier an Einzelne, an einen bestimmten Kreis, an eine ausdrücklich bezeichnete Gemeinde gerichtet; so nahe von hier aus der weitere Schritt zu seyn scheint, die ganze Kirche zum Objekt jenes Postulats zu machen, so wenig lässt sich diejenige Anschauung und Auffassung der ἐκκλησία, welche unser Brief aufstellt, in die urchristliche Zeit zurückdatiren. Man vergl. z. B. III. 31: αὐτῷ ἡ δόξα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐν χριστῷ Ἰησοῦ κ. τ. λ. (offenbar eine Doxologie der späteren Kirche). III, 10: ἵνα γνωρισθῇ νῦν ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, διὰ τῆς ἐκκλησίας, ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ κ. τ. λ. Der spätere katholische Begriff der Kirche, der reifere, übersichtlichere Standpunkt der nachapostolischen Zeit ist hier unverkennbar, und wir müssen hiernach auch die zuerst genannte Stelle, die von der ἁγιότης τῆς ἐκκλησίας handelt, in eine Zeit verweisen, in welcher gerade die Heiligkeit als das constitutive Merkmal der Kirche aufzustellen, und an der empirischen Wirklichkeit der Kirche, an allen einzelnen Mitgliedern derselben durchzusetzen versucht wurde, in eine Zeit, in welcher die Antinomie der Heiligkeit und Katholicität zum Gegenstand polemischer Erörterungen gemacht wurde.

Welches diese Zeit sey, darf dem mit den kirchengeschichtlichen Erscheinungen des zweiten Jahrhunderts Vertrauten nicht erst gesagt werden.

5.

I, 14: ἐν ᾧ (τῷ εὐαγγελίῳ) πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ, ὅς ἐστιν ἀῤῥαβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν — εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ.

Dieses πνεῦμα ἅγιον τῆς ἐπαγγελίας, das in einer andern Stelle unseres Briefs πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως (I, 17.) genannt wird, weist uns — mit den anderweitigen Merkmalen spätern Ursprungs, durch welche sich unser Brief charakterisirt, zusammengehalten — in die gleiche Zeit und die gleiche Region, der die johanneischen Sätze vom Paraklet, z. B. ὅταν ἔλθῃ ὁ παράκλητος, ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρὸς, ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ (Joh. XV, 26 ähnlich XIV, 26) angehören. Auch kann das weitere johanneische Prädikat: — ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει mit dem obigen εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ verglichen werden.

In merkwürdigem Verhältniss zur johanneischen und montanistischen

Theorie vom Paraklet steht eine andere, die Austheilung der pneumatischen Charismen betreffende Stelle des Epheserbriefs. IV, 7 — 11: *Ἑνὶ δ' ἑκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ χριστοῦ. Διὸ λέγει· ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν, καὶ ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις. Τὸ δὲ, ἀνέβη, τί ἐστιν, εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς; Ὁ καταβὰς, αὐτός ἐστι καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα. Καὶ αὐτὸς ἔδωκε τοὺς μὲν ἀποστόλους κτλ.* Was die Exegese der Stelle betrifft, so möge der Kürze halber auf Harless verwiesen seyn, dessen Auslegung mir die richtige scheint. Jedenfalls ist so viel sicher: der Vf. dieses Briefs setzt die Austheilung der Gnadengaben (*χάρις*, *δόματα*) in den engsten Zusammenhang mit der Erhöhung Christi. Die Mannigfaltigkeit der Gaben und Aemter — diess ist die Gedankenfolge — thut der Einheit der Kirche und der Gemeinsamkeit des Geistes keinen Eintrag, denn sie alle weisen auf den Einen Christus zurück, dessen Gaben sie sind; die Austheilung jener *δόματα* und die Erfüllung des All mit seinem Geist (*ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα*) ist vermittelt durch seine Rückkehr in den Himmel.

Entsprechende Ideen finden sich im vierten Evangelium. Johannes datirt die Ausgiessung des heiligen Geistes von dem Eintritt der Verklärung an (VII, 39), die Verklärung selbst aber, das *ἀναβαίνειν εἰς οὐρανὸν*, identificirt er mit dem Tode (VI, 62, XIII, 1), der Tod ist folglich bei ihm derjenige Moment, in welchem das *ἀναβαίνειν εἰς οὐρανὸν* und das Selbstständigwerden des Paraklet, die Ausströmung des *πνεῦμα* beginnt. (Hiezu nehme man noch Joh. XIX, 34 verglichen mit einem Fragment des ältern Apollinaris im Chron. Pasch. bei Routh rel. sacr. I, 151. 158. ferner: XVI, 16: *Μικρὸν καὶ οὐ θεωρεῖτέ με, καὶ πάλιν μικρὸν, καὶ ὄψεσθέ με, ὅτι ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα.*) Noch näher kommt unserer Stelle Justin, der nicht nur die gleiche theologische Anwendung der betreffenden Psalmstelle macht, sondern auch in der Abweichung vom ursprünglichen Text (und diese Abweichung ist keine zufällige, denn die Worte des Original-Textes, *ἔλαβε δόματα* statt *ἔδωκε* geben gerade den umgekehrten Sinn) mit dem Vf. des Epheserbriefs zusammentrifft, beides, ohne auf unsern Brief Rücksicht zu nehmen. Just. Dial. c. Tryph. c. 39. Pag. 136. Maur.: *μετὰ τὴν τοῦ χριστοῦ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνέλευσιν προεφητεύθη αἰχμαλωτεῦσαι αὐτὸν ἡμᾶς ἀπὸ τῆς πλάνης, καὶ δοῦναι ἡμῖν δόματα· εἰσὶ δὲ οἱ λόγοι οὗτοι· ἀνέβη εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις. Οἱ λαβόντες οὖν ἡμεῖς δόματα παρὰ τοῦ εἰς ὕψος ἀναβάντος χριστοῦ κτλ.* ib. cap. 87. Pag. 185: »der heilige Geist, der vor Christus unter den Propheten des alten Bundes sich bethätigt hatte, hörte bei der Ankunft Christi auf, sich unter den Juden zu offenbaren, und contrahirte sich gleichsam in Jesu,

(die gleiche Idee bei Tertull. adv. Marc. IV, 18. Baur, Trinitätslehre I, 164.) um von ihm aus wieder zu Gnadengaben zu werden, (γενήσεσθαι δόματα) ἃ ἀπὸ τῆς χάριτος τῆς δυνάμεως τῦ πνεύματος ἐκείνε τοῖς ἐπ' αὐτὸν πιςεύεσι δίδωσιν, ὡς ἄξιον ἕκαςον ἐπίςαται.« Nun folgt die gleiche Anwendung der angeführten Psalmstelle.

Noch zwei johanneische Parallelen. Unsere Stelle dreht sich um den Gegensatz des ἀναβαίνειν εἰς ὕψος, ὑπεράνω πάντων τῶν ἐρανῶν und des καταβαίνειν εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς. Man vergleiche hiemit und mit der ganzen Argumentation in der angegebenen Stelle unseres Briefs das johanneische: ἐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν ἐρανὸν, εἰ μὴ ὁ ἐκ τῦ οὐρανῦ καταβὰς κτλ. III, 13. ὅπε ἐγὼ ὑπάγω, ὑμεῖς ἐ δύνασθε ἐλθεῖν· ὑμεῖς ἐκ τῶν κάτω ἐςὲ, ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμὶ κτλ. Mit dem unmittelbar vorhergehenden Satze unseres Briefs: ἑκάςῳ ἡμῶν ἐδόθη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τῦ χριςῦ trifft zusammen, was Johannes von Christus sagt: ἐκ ἐκ μέτρε δίδωσιν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα, III, 34. Christus hat das πνεῦμα ἄνευ μέτρε, die Gläubigen dagegen κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τῦ χριςῦ.

Die Entwicklungsstufe, auf welcher die Lehre vom heiligen Geist im Epheserbrief auftritt, lässt uns nicht zweifeln, dass dieser Brief als Vorgänger und Vorstufe des johanneischen Evangeliums und seiner Lehre vom Paraklet aufzufassen ist.

6.

Das Dringen auf die Einheit der Kirche ist unserem Briefe besonders eigen. IV, 3 ff.: σπεδάζοντες τηρεῖν τὴν ἑνότητα τῦ πνεύματος — Ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα, καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν· εἷς κύριος, μία πίςις, ἓν βάπτισμα, εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων κτλ. 13: μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίςεως, κτλ.

Allein wie konnte Paulus von Einheit der Lehre sprechen zu einer Zeit, in welcher das Princip des Christenthums, seine Autonomie, seine Selbstständigkeit gegenüber vom Judenthum noch fast überall in Frage gestellt war? Εἷς κύριος — während die höhere Ansicht von der Person Christi wohl nur wenige Anhänger zählte; μία πίςις — während es noch keinen anerkannten Glaubensartikel gab, als etwa die Gültigkeit und fortwährende Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes; ἓν βάπτισμα – während in Kleinasien grösstentheils noch die Beschneidung in kirchlichem Gebrauch war; εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, während die römische Gemeinde sich der Aufnahme der Heiden in die Kirche, als einer Ungerechtigkeit gegen die Juden widersetzte?

So lange Paulus noch für die Universalität der Kirche zu kämpfen

hatte, konnte er noch nicht auf Einheit in derselben dringen. Erst, als auf der Basis des paulinischen Gedankens eine katholische Kirche erbaut war, konnte der Idee der Allgemeinheit die Idee der Einheit an die Seite gesetzt werden. Sie kam aber nicht von den Paulinern, sondern dieser Gedanke der Centralisation in Lehre und Verfassung ist ein petrinischer Gedanke.

So ist es z. B. der Ebionite Hegesipp, der auf die *ἕνωσις τῆς ἐκκλησίας* (ap. Eus. H. E. IV, 23) hinarbeitet und dem *ὑγιὴς κανὼν τοῦ σωτηρίου κηρύγματος* (ap. Eus. H. E. III, 32) so hohes Gewicht beilegt. In dem Briefe des Petrus an Jakobus, der den clementinischen Homilieen vorangestellt ist: heisst es: *τὸν αὐτὸν οἱ πανταχῆ ὁμοεθνεῖς τῆς μοναρχίας καὶ πολιτείας φυλάσσουσι κανόνα, κατὰ μηδένα τρόπον ἄλλως φρονεῖν, ὑπὸ τῶν πολλὰ νενοσῶν γραφῶν ἐξοδευθῆναι δυνηθέντες — — διὰ τοῦτο παρ᾽ αὐτοῖς εἷς θεὸς, εἷς νόμος, μία ἐλπίς.* [Man bemerke die Gleichförmigkeit dieses Satzes mit dem obigen *εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα*]. *Ἐπεὶ, ἐὰν μὴ οὕτως γένηται, εἰς πολλὰς γνώμας ὁ τῆς ἀληθείας ἡμῶν διαιρεθήσεται λόγος.* Ep. Petr. ad Jac. 1. 2. S. 608. Cotel. Dass die clementinischen Homilien, indem sie für die Monarchie in der Kirche kämpfen, vom gleichen Gedanken ausgehen, ist bekannt.

Es ist glaublich, dass der Verfasser unseres Briefs durch gleichzeitige kirchliche Erscheinungen zu seiner Ermahnung sich veranlasst sah. Die vom Montanismus ausgegangene Bewegung hatte in der Unterscheidung von Psychikern und Pneumatiker die Einheit der Kirche in Frage gestellt. Zwar wollte der Montanismus selbst die einheitliche Verbindung mit der allgemeinen Kirche nicht aufgeben. *Cum Psychicis,* sagt Tertullian (de virg. vel. 2) *communicamus jus pacis et nomen fraternitatis; una nobis et illis fides, unus Deus, idem Christus, eadem spes, eadem lavacri sacramenta; semel dixerim, una ecclesia sumus.* Allein ebensowenig wollte er auf das Bewusstseyn verzichten, die reine pneumatische Kirche innerhalb der katholischen zu seyn. *Ἀπέσχισαν οἱ κατὰ Φρύγας τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας, λέγοντες· ὅτι δεῖ ἡμᾶς καὶ τὰ χαρίσματα δέχεσθαι.* Epiph. Haer. 48, 1. 12. Es ist ganz am Ort, wenn der Verf. unseres Briefs diese unkirchliche Tendenz mit ihren eigenen Voraussetzungen bekämpft, wenn er die Gemeinsamkeit des Glaubens und des christlichen Lebens hervorhebt, wenn er, zum Behufe der *ἑνότης τοῦ πνεύματος,* zur *ταπεινοφροσύνη* ermahnt (V. 2.) und seiner Ermahnung den Satz beifügt: *ἑνὶ δ᾽ ἑκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ χριστοῦ*, womit der Verf. darauf aufmerksam machen will, »dass die Verschiedenheit der Gnadengaben der Einheit der Kirche keinen Eintrag thue, indem sie alle von dem einen Herrn ausgehen, und alle die Einheit des Glaubens und der Erkenntniss zum Ziele haben.« „Die Ver-

suchung, fügt Harless bei, (Comm. S. 350) hatte, wie es scheint, die köstlichen Güter der Gnade zum Gegenstand eines selbstsüchtigen Sich überhebens gemacht."

Röm. XII, 5. 1 Cor. XII, 4 ff., Stellen, die man als Instanz gegen das Vorgetragene herbeiziehen könnte, entsprechen dem Eigenthümlichen unserer Stelle keineswegs. Sie schildern den Organismus der Kirche wohl ebenfalls mit Rücksicht auf einseitige Schätzung einzelner *χαρίσματα*, aber mit der *ἑνότης τῆς πίστεως*, mit doctrinellen Differenzen haben sie es nicht zu thun.

7.

V, 31. 32 — *καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. Τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν· ἐγὼ δὲ λέγω εἰς χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν.* Die Männer sollen ihre Weiber lieben, — diess ist der Zusammenhang der Stelle, — gleichwie Christus die Gemeinde liebt; denn das Ehebündniss zwischen beiden Ehegatten ist ein Abbild des Ehebündnisses zwischen Christus und der Kirche.

Die Vergleichung der christlichen Gemeinde mit einer Braut und die Darstellung ihres Verhältnisses zu Christus unter dem Bilde der Ehe war eine unter den Judenchristen besonders beliebte Allegorie. Man vergl. Matth. IX, 15. XXV, 1. 1 Joh. III, 29. Apoc. XIX, 7. XXI, 9. Namentlich in den Clementinen und bei Tertullian kommt jene Anschauung häufig vor. Clem. Ep. ad Jac. 4. 7. Hom. III, 26. 27. Tert. Monog. 5. 11. de pud. 1. de anim. 11. de jejun. 3. de exhort. cast. 5.

Nur noch in Einer paulinischen Stelle lässt sich jene Idee nachweisen, in 2 Cor. XI, 2. Im Gegensatz gegen seine pseudapostolischen Gegner, die ihm das Verdienst, eine christliche Gemeinde in Corinth gegründet zu haben, entziehen wollten, bedient sich hier der Apostel des Bildes: *ἡρμοσάμην ὑμᾶς ἑνὶ ἀνδρὶ παρθένον ἁγνὴν παραστῆσαι τῷ χριστῷ.* Allein eben um der angegebenen Rücksicht willen ist es wahrscheinlich, dass der Apostel in die Sprache und den Ideenkreis seiner Gegner eingieng. Vgl. Baur, der Apostel Petrus in Rom. Tüb. Zeitsch. 1851, 4, 180. Anm.

Dass der Verf. unseres Briefs jene Idee als *μέγα μυστήριον* einführt, verdient jedenfalls Beachtung. Vielleicht thut er es im billigenden Hinblick auf die practischen Folgerungen, welche die Judenchristen des zweiten Jahrhunderts, namentlich die Montanisten, aus jener religiös-symbolischen Auffassung der Ehe zogen, indem sie *quemadmodum Deus uni Adamo unam feminam finxit* (Vgl. V. 31.) *atque Christus nobis monogamus occurrit in spiritu, unam habens ecclesiam sponsam,* so auch diesem,

Verhältnisse entsprechend eine nur einmalige Ehe für erlaubt erklärten (vgl. die angef. Stellen Tertullians). Die Einschärfung der Monogamie in den Pastoralbriefen ist bekannt (vgl. Baur Pastoralbr. S. 117 f.).

8.

Noch eine andere Stelle unseres Briefs, eine *crux interpretum,* scheint sich mir aus der eben besprochenen Allegorie zu erklären. 1, 22. 23: *καὶ αὐτὸν (χριστὸν) ἔδωκεν (ὁ θεὸς) κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, ἥτις ἐστὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου.* Da *πλήρωμα* durchgängig im N. T. nur in aktivem Sinne gebraucht wird, so dass der damit verbundene Genitiv das erfüllte Objekt bezeichnet (Bähr, Col.Br. S. 162. Harless, Eph.Br. S. 122) so hat man sich gewundert, wie die Gemeinde hier *πλήρωμα* genannt werden könne, da es ein dem N. T. durchaus fremder Gedanke sei, dass die Gemeinde Christum erfülle, sondern nur die umgekehrte Anschauung sich finde: Christus erfüllt die Gemeinde. Ich glaube, dass diese Schwierigkeit in Cap. V, 23—33. ihre Lösung findet Das Verhältniss zwischen Christus und der Gemeinde ist dasjenige der Ehe. Wie Mann und Weib sich zur Totalität der Gattung ergänzen, in der Art, dass der Mann *κεφαλὴ* des Weibs (1 Cor. XI, 3: *κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνήρ*), das Weib *σῶμα* des Mannes ist (Eph. V, 28. *ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα*, s. Harless z. d. St.), oder *ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ* (V, 30.) so ist auch die Gemeinde das Complement (*πλήρωμα*) Christi, indem Christus *κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας*, die *ἐκκλησία* aber *σῶμα χριστοῦ* ist. Am nächsten kommt der angegebenen Erklärung Chrysostomus, wenn er sagt: *πλήρωμά φησι, τουτέστιν, οἷον κεφαλὴ πληροῦται παρὰ τοῦ σώματος· διὰ γὰρ πάντων μερῶν τὸ σῶμα συνέστηκε καὶ ἑνὸς ἑκάστου χρήζει. Ἂν γὰρ μὴ ὦμεν καὶ ὁ μὲν χείρ, ὁ δὲ πούς, ὁ δὲ ἄλλο τι μέρος, οὐ πληροῦται ὅλον τὸ σῶμα. Διὰ πάντων οὖν πληροῦται τὸ σῶμα αὐτοῦ. Τότε πληροῦται ἡ κεφαλή, τότε τέλειον σῶμα γίγνεται, ὅταν ὁμοῦ πάντες ὦμεν συνημμένοι καὶ συγκεκολλημένοι.* Ich glaube aber nicht, dass Kopf und Rumpf sondern Mann und Weib, wie sonst in unserem Briefe, die Momente der Vergleichung sind

Das Prädikat — *τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου* (*πληροῦσθαι* als Medialform gefasst) ist dem Vorhergehenden als Correctiv beigefügt. Die Gemeinde ist Complement Christi, aber nicht so, als ob er ohne sie einer wesentlichen Bedingung seiner göttlichen Herrlichkeit ermangelte, sondern so, dass sie selbst die Offenbarung seiner Herrlichkeit ist, von seiner Gegenwart erfüllt und zur Lebensgemeinschaft mit ihm erhöht.

9.

Der gleiche, nur negative Ausdruck derselben religiösen Anschauung ist es, wenn V, 5. (übrigens auch Col. III, 5.) Unzucht und Ehebruch mit der Abgötterei identificirt wird. *Τῦτο γὰρ ἴςε γιγνώσκοντες, ὅτι πᾶς πόρνος ἢ ἀκάθαρτος ἢ πλεονέκτης* [*πλεονεξία* offenbar, schon wegen des identificirenden *ἢ* = *quaestus meretricius*], *ὅς ἐςιν εἰδωλολάτρης, ὐκ ἔχει κληρονομίαν κ. τ. λ.* Ist die Ehe ein Reflex des geistigen Ehebündnisses zwischen Christus und der Gemeinde, ist jeder Christ im Verhältniss zu Christus eine Braut (Hom. III, 26. 27.), so ist jeder Bruch der Ehe und der sittlichen Reinheit zugleich ein Bruch des ehelichen Verhältnisses zu Christus, ein Rückfall zu Heidenthum und Götzendienst. Auch diesen Gesichtspunkt theilen Tertullian (vgl. z. B. de pud. 5) und die Clementinen, letztere besonders häufig. Hom. III, 8. 26. 28. 69. Baur, Gnosis S. 374.

Es ist unverkennbar, dass dieser ganze, auf der Symbolik der Ehe beruhende Gedankenkreis unseres Briefs der nachapostolischen Zeit angehört.

10.

Von paulinischer Denkweise abweichend ist neben Anderem auch die bekannte Ausführung des Verhältnisses zwischen Juden und Heiden vor und nach der Erscheinung Christi. II, 11—19. Zuerst wird der unglückselige Zustand der Heiden vor der Erscheinung Christi geschildert: *ὅτι ἦτε ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ χωρὶς χριςοῦ, ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τῦ Ἰσραὴλ, καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας, ἐλπίδα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ· νυνὶ δὲ ἐν χριςῷ Ἰησοῦ ὑμεῖς οἵ ποτὲ ὄντες μακρὰν ἐγγὺς ἐγενήθητε κ. τ. λ.* Der Apostel concentrirt hier das ganze frühere Unglück der Heiden in dem Prädikate *χωρὶς χριςοῦ*, ein Prädikat, das er selbst hinwiederum in die Momente auseinanderlegt: *ἀπηλλοτριωμένοι* — *ξένοι* — *ἄθεοι*. (So Bengel, Harless.) Unwillkührlich drängt sich der Schluss auf, der Verfasser wolle damit indirekt die Juden als solche bezeichnen, die nicht *χωρὶς χριςοῦ*, d. h. schon vorläufige Theilnehmer des Christenthums gewesen seien. Aehnlich werden V. 17. (*χριςὸς ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην ὑμῖν τοῖς μακρὰν καὶ τοῖς ἐγγὺς, ὅτι δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμφότεροι κ. τ. λ.*) die Juden im Verhältniss zum Christenthum als *οἱ ἐγγὺς*, die Heiden als *οἱ μακρὰν* bezeichnet. Wollte man nun urgiren, dass V. 13. unter *ἐγγὺς* das Christenthum verstanden wird, so könnte in den angeführten Aussagen allerdings die Andeutung einer wesentlichen Identität des Judenthums und Christenthums gefunden werden; aber selbst jene Bevorzugung der Juden, wie sie in der angeführten Stelle mit klaren

Worten ausgesprochen ist, läuft der ächtpaulinischen Erörterung dieser Frage im Römerbrief ganz zuwider. Ἔθνη — heisst es hier — τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην κατέλαβε δικαιοσύνην, δικαιοσύνην δὲ τὴν ἐκ πίστεως, Ἰσραὴλ δὲ διώκων νόμον δικαιοσύνης εἰς νόμον δικαιοσύνης οὐκ ἔφθασε. IX, 30. Dass es überhaupt nicht auf die leibliche Abstammung ankomme, sondern auf die geistige Kindschaft Gottes und die Erwählung durch seine freie Gnade, dass nicht der νόμος δικαιοσύνης, und folglich auch nicht die πολιτεία τοῦ Ἰσραὴλ der Weg sei, zum Heil in Christus zu gelangen, sondern die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως, die den Heiden so gut offenstehe, als den Juden, dass also die geborenen Juden keinen Rechtsanspruch auf das göttliche Heil zu machen hätten, dass in Beziehung auf's Evangelium zwischen Juden und Heiden kein Unterschied sei, indem die Vorzüge der Einen sowohl als der Andern sich aufheben in der Allgemeinheit des menschlichen Heilsbedürfnisses, im völligen Mangel des menschlichen Ruhmes vor Gott, in der gleichen Sündhaftigkeit und Strafbarkeit beider — ist ja der immer wiederholte und eingeschärfte Grundgedanke des Römerbriefs. Und wenn unser Verfasser nichts desto weniger dem Judenthum eine Prärogative einräumt, so macht er nur, ähnlich wie der Verfasser der Apostelgeschichte (vergl. hierüber Baur, Zweck des Römerbriefs, Tüb. Zeitschr. 1836, 3. 100 ff.) dem Judenthum eine ungehörige Concession.

Unpaulinisch ist ferner der Gedanke, dass Christus durch seinen Tod (ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ) das Ritualgesetz (τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι) vernichtet, und damit die Scheidewand zwischen Juden und Heiden (μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ) aufgehoben habe. (Hiezu vergl. Joh. X, 15—18. XII, 20—25.) In dem ganzen Zusammenhange dieser Stelle erscheint das Christenthum nicht als etwas der Art Neues, dass Judenthum und Heidenthum als vorchristliche Religionsstufen in gleichmässig untergeordneter Stellung davor zurückträten und verschwänden, sondern nur als Coalition beider, als eine durch die Aufhebung des Ritualgesetzes vermittelte Friedensstiftung, als eine Erweiterung des Judenthums durch Hereinnahme der Heiden. Die ganze Anschauung unseres Verfassers ruht in Beziehung auf diesen Punkt auf denselben Grundsätzen des Judenchristenthums, welche uns in den Clementinen entgegentreten. Man vgl. z. B. Hom. III, 19: χριστὸς — τὰ ἀπ' αἰῶνος ἐν κρυπτῷ ἀξίοις [d. h. den wahren Juden] παραδιδόμενα κηρύσσων μέχρις αὐτῶν ἐθνῶν τὸν ἔλεον ἐκτείνων καὶ ψυχὰς πάντων ἐλεῶν ἰδίου αἵματος ἠμέλει, - - ἵνα αἰωνία εἰρήνη γενέσθαι δυνηθῇ. Eine für die Zurechtlegung unseres Briefs sehr instruktive Parallele.

Man führe nicht als Gegeninstanz an, dass der Verfasser, gleichsam *in contemtum,* die Juden ἡ λεγομένη περιτομὴ ἐν σαρκὶ χειροποιή—

τος nennt, II, 11. Denn dieses Prädikat, die Vollziehung mit Händen, ist entweder zwecklos, da es sich von selbst versteht, und somit selbst unverständlich, oder der Verf. »nennt die Juden so, weil er sich die Beschneidung nicht als wirkliches Zeichen wahrer Theilnahme an der Theokratie denkt« (Harless), folglich liegt die Unterscheidung eines wahren und falschen Judenthums darin, eine Unterscheidung, die ebenfalls ganz in den Gedankenkreis der clementinischen Homilieen gehört.

Auffallend ist ferner, dass der vorgebliche Paulus seinen nur halbwegs in paulinischem Sinne durchgeführten Satz: εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ συμμέτοχα (auch in diesen Worten liegt die Voraussetzung, dass eigentlich und zunächst nur die Juden Ansprüche auf das Heil haben) τῆς ἐπαγγελίας αὐτοῦ ἐν τῷ χριστῷ διὰ τοῦ εὐαγγελίου (III, 6.) auf eine ihm gewordene Offenbarung zurückführt (V. 3: ὅτι κατ' ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον). Im Römerbrief finden wir nirgends eine Provokation auf besondere ἀποκαλύψεις, sondern eine dialektische, auf das Wesen des Evangeliums, den Charakter des Gesetzes und die Natur der gegebenen Verhältnisse gebaute Entwicklung. Erst in späterer Zeit galten die ἀποκαλύψεις und ὀπτασίαι als das eigenthümliche Fundament der Lehre des Paulus und seiner apostolischen Dignität überhaupt (die Belege bei Baur, die Christusparthei, Tüb. Zeitschrift 1831, 4, 121. 206., Gnosis S. 384, und in meinem Montanismus S. 143). Diess wusste der Spätere, und darum meinte er auch hier seinem Apostel eine denselben specifisch charakterisirende Beglaubigung in den Mund legen zu müssen.

11.

Ein anderer Zug, der die halbe und unreine Durchführung des paulinischen Prinzips bei unserem Verfasser, wie überhaupt das Vermittelnde seines Standpunkts charakterisirt, ist die Nebeneinanderstellung und Coordinirung der πίστις und ἀγάπη. Um diese beiden Begriffe dreht sich bekanntlich der Gegensatz jener beiden Richtungen, durch deren Kampf die Entwickelungsgeschichte des ältesten Christenthums bedingt ist. Paulus hatte die πίστις als höchstes Prinzip des christlichen Lebens und Thuns aufgestellt: die Petriner drangen auf die ἔργα ἀγάπης. Der Gegensatz dieser beiden Anschauungsweisen ist in den genannten Begriffen so scharf ausgeprägt, beide Standpunkte schliessen sich so entschieden aus, dass keine innere Vermittlung möglich zu sein scheint. Dennoch versuchte man eine solche, als im Laufe der Zeiten die Consequenz des Prinzips sich abstumpfte. Wie man die Vertreter der entgegengesetzten Richtungen, Petrus und Paulus zu brüderlichem Bunde zusammenstellte, so auch die widersprechenden Prinzipien der πίστις und

ἀγάπῃ. Statt der paulinischen πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη erscheint jetzt die ἀγάπη μετὰ πίστεως, welche der Verf. unseres Briefs am Schlusse desselben VI, 23. den Ephesiern anwünscht.

Auch hiezu bietet das johanneische Evangelium nach seinem ganzen theologischen Charakter eine Parallele dar.

Noch eine andere Stelle unsers Briefs gehört hieher. II, 8—10: τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ τῆς πίστεως· καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν· θεοῦ τὸ δῶρον, οὐκ ἐξ ἔργων· ἵνα μή τις καυχήσεται· αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς, οἷς προητοίμασεν ὁ θεὸς, ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν. Das seltsame Verhältniss dieser beiden Sätze zu einander drängt sich auf den ersten Anblick auf; dort der Glaube als das höchste Prinzip: hier die guten Werke als letzter Schöpfungszweck; es ist, wie wenn der Vordersatz von Paulus, der Nachsatz von Jakobus herrührte. Wir haben auch hier wieder die πίστις μετὰ ἀγάπης (ähnlich schon III, 17. 18.), gerade als ob der Verf., indem er seine paulinische These aufstellt, durch ein hinzugefügtes Correktiv Einwürfe hätte abschneiden wollen, wie diejenigen, von welchen der Verfasser des Jakobusbriefs ausgeht.

Die gleiche Erscheinung in den Pastoralbriefen hat Baur bemerklich gemacht (Past.Briefe S. 58. Anm.).

12.

Der Verfasser unseres Briefs — ich sage Brief, obwohl eigentlich die Briefform sammt den vorausgesetzten heidenchristlichen Lesern nur zur Fiktion gehört — ist nach Allem diesem zwar Pauliner, aber er hat aus irenischen Zwecken, oder weil er überhaupt einer Zeit angehört, in welcher der Vermittlungsprozess beider Richtungen, der paulinischen und judenchristlichen, schon weit gediehen, und der Sinn für den reinen Gehalt des paulinischen Prinzips schon erloschen war, so viel judenchristliche Elemente in Ideen, Anschauungen und Ausdrucksweisen einfliessen lassen, dass der von ihm verfasste Brief unmöglich in die gleiche Reihe mit den übrigen, ächt-paulinischen gestellt werden kann. Er gehört derselbeu kirchlichen Region an, in welche der Colosserbrief und das mit dem Epheserbrief durch so manche gemeinschaftliche Berührungspunkte verknüpfte vierte Evangelium verlegt werden muss, nämlich dem westlichen Kleinasien; allein wie der Epheserbrief jünger ist als der Colosserbrief, — eigentlich nur eine Ueberarbeitung des letztern von einem entwickelteren dogmatischen Standpunkt und entwickelteren kirchlichen Verhältnissen aus: so ist er, so viel sich schliessen lässt, älter als das johanneische Evangelium, zu dem er sich gewissermassen als Vorstufe verhält. Denn wenn auch die Logoslehre

in beiden zu gleicher Reife gediehen ist, so steht doch durch seine eigenthümliche Theorie vom Paraklet und durch die bestimmte Unterscheidung zwischen Logos und Paraklet das johanneische Evangelium höher, d. h. es gehört einer etwas spätern Entwickelungsstufe des Dogma's und der Kirche an.

Wir haben im Hebräer-, Colosser-, Epheserbrief und dem vierten Evangelium — Schriften, die sämmtlich der Entwicklung der kleinasiatischen Kirche in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts angehören, und die Hervorbringung und Ausbildung der Logoslehre, so wie die Vermittlung des Paulinismus und Petrinismus zum charakteristischen Motiv haben, — eine aufsteigende Stufenreihe theologischer Standpunkte und dogmatischer wie kirchlicher Entwicklungen. Je die folgende Schrift ist eine Consequenz und reifere Explikation der vorhergehenden.

13.

Zu denjenigen Zügen unseres Briefs, die nicht am wenigsten zu gerechtem Argwohn Anlass geben, gehört auch die unnatürliche Absichtlichkeit, mit welcher der Apostel über seine eigene Person sich ausspricht.

1 Cor. XV, 9. hatte er sich *τὸν ἐλάχιστον τῶν ἀποστόλων* genannt, in unserem Briefe III, 8. nennt er sich *τὸν ἐλαχιστότερον πάντων ἁγίων*. Diese Steigerung ist sehr verdachterweckend. Den Geringsten der Apostel konnte er sich nennen, weil keiner seiner Mitapostel vorher die Kirche verfolgt hatte; aber den Allergeringsten aller Christen —? Dann hätte er sein Apostelamt niederlegen, und die Abfassung apostolischer Sendschreiben einem Andern überlassen müssen.

Wie reimt es sich aber mit dieser affektirten Demuth, wenn der Apostel unmittelbar vorher der Formel: *οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι* sich bedient (III, 5: *ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις καὶ προφήταις*)? Eine unverkennbare Spur nachapostolischer Zeit. Der Verfasser des Briefs bedachte nicht, dass Paulus selbst nicht so sprechen, dass er jenes Prädikat nicht einem Kreise ertheilen konnte, dem er ja selbst angehörte.

In nicht minder auffallendem Contrast mit dem obigen *ἐλαχιστότερος πάντων ἁγίων* steht es, wenn der Apostel der ephesinischen Gemeinde schreibt, sie werde aus seinem Briefe ersehen können, welche Einsicht in's Geheimniss Christi er besitze (III, 4: *πρὸς ὃ δύνασθε ἀναγινώσκοντες νοῆσαι τὴν σύνεσίν μου ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ χριστοῦ*.) So konnte ein Mann, der sich seiner apostolischen Auktorität und Würde so bewusst war, wie Paulus, nicht selbstgefällig und gunstbuhlerisch zugleich sprechen, wohl aber ein Späterer, der das Interesse hatte, seinem von so

vielen Seiten angefochtenen Apostel ein Empfehlungszeugniss auszustellen, und der zu diesem Zweck jene unpassende Reflexion einflocht.

Um die Apostel, in deren Namen sie schrieben, durch charakteristische persönliche Züge kenntlich zu machen, und dadurch den Schein apostolischer Urheberschaft hervorzubringen, suchten die Späteren Gelegenheit zu solchen Digressionen in's Persönliche; aber durch die Ambiguität ihrer Stellung und ihrer Doppelpersönlichkeit beirrt ermangelten sie fast nie, durch unangemessene Andeutungen und Bemerkungen sich selbst zu verrathen.

14.

V, 18: *Καὶ μὴ μεθύσκεσθε οἴνῳ, ἐν ᾧ ἐστιν ἀσωτία, ἀλλὰ πληροῦσθε ἐν πνεύματι, λαλοῦντες ἑαυτοῖς ψαλμοῖς κτλ.* Die Ermahnung, sich nicht im Wein zu übernehmen, finde ich nicht sowohl unzart, wie de Wette, wohl aber dem ganzen Zusammenhang nach höchst seltsam und als allgemeine Ermahnung gegen eine dem Verfasser unbekannte Gemeinde ziemlich befremdlich. Ueberdiess finden sich in jenen judaisirenden Kreisen Kleinasiens, an welche der Brief gerichtet ist und auf deren Lehrmeinungen er hin und wieder anspielt, gerade umgekehrte Grundsätze über den Genuss des Weins. (Vgl. auch Col. 2, 16. 21.) Namentlich ist diess von den kleinasiatischen Montanisten bekannt, zu denen der Epheserbrief, den voranstehenden Bemerkungen zufolge, so manche Beziehungen enthält. Irre ich nicht, so ist die fragliche Ermahnung unseres Briefs die Kehrseite von dem bekannten: *μηκέτι ὑδροπότει, ἀλλ' οἴνῳ ὀλίγῳ χρῶ διὰ τὸν στόμαχόν σου καὶ τὰς πυκνάς σου ἀσθενείας.* 1 Tim. V, 23. Was im Timotheusbrief im Gegensatz gegen das Prinzip völliger Enthaltsamkeit erlaubt, wird in unserem Brief, im Gegensatz gegen möglichen Missbrauch, gefordert, nämlich das: *οἴνῳ ὀλίγῳ χρῆσθαι.* Der ganze Satz ist in conciliatorischem Interesse niedergeschrieben. Es ist, als wollte der Verf. den Apostel sagen lassen: »ich verbiete den Wein zwar nicht, aber in der Hauptsache, in der Verhütung des Missbrauchs, sind wir ja einverstanden«.

15.

Befremdend ist (V, 19.) die Erwähnung von *ψαλμοὶ, ὕμνοι* und *ᾠδαὶ πνευματικαί.* Da der Apostel die Gemeinde, an die er schreibt, nicht näher aus eigener Erfahrung kennt (I, 15. III, 2. IV, 21. VI, 21 f.), so scheint er das Absingen geistlicher Lieder aus dem allgemeinen kirchlichen Gebrauch ohne weiteres vorauszusetzen. Ich will nicht bestreiten, dass zu des Apostels Zeiten schon solche *ᾠδαὶ πνευματικαὶ* verfasst sein konnten — obwohl die religiöse Poesie bei dem vorherrschen-

den Gebrauch des Alten Testaments in den ältesten christlichen Gemeinden keine besondere Aufforderung zu selbstständigen Erzeugnissen hatte — aber eine Sammlung von Kirchenliedern, die in allgemeinem Gebrauch gewesen wären, gab es gewiss noch nicht. Das erste Beispiel solcher christlicher Hymnen begegnet uns im bekannten plinianischen Brief (X, 27.), obwohl wir nicht einmal bei diesem die Gewähr dafür haben, dass das erwähnte *carmen*, womit die Christen ihre gottesdienstlichen Versammlungen eröffneten, kein alttestamentlicher Psalm war.

16.

Baur bemerkt aus Veranlassung der Timotheusbriefe (Pastoralbriefe S. 99), die Vergleichung des Dienstes für die Sache des Evangeliums mit einem Soldatendienst sei besonders im Geschmack der Schriftsteller aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts. Auch der bekannte, viel zu weit ausgesponnene und im Geschmack eines Rhetors ausgeführte Vergleich in unserem Brief (VI, 10 ff.) trägt kein paulinisches Gepräge, und scheint nur eine rednerische Ausführung des von Paulus selbst 2 Cor. 10, 3. 4. angedeuteten Themas zu sein. Aehnlich sagt Ignatius (Ep. ad Polyc. c. 6.): *τὸ βάπτισμα ὑμῶν μενέτω, ὡς ὅπλα, ἡ πίςις ὡς περικεφαλαία, ἡ ἀγάπη ὡς δόρυ, ἡ ὑπομονὴ ὡς πανοπλία.*

17.

Gelegentlich mag noch bemerkt werden, dass die Verse IV, 26. 27. auch in pseudoclementinischen Schriften gelesen werden. V, 27: *μήτε δίδοτε τόπον τῷ διαβόλῳ* hat nämlich mit einem Citat der clementinischen Homilien: *μὴ δότε πρόφασιν τῷ πονηρῷ* (Hom. XIX, 2.) viele Aehnlichkeit. Dass die Clementinen nichts Paulinisches citiren, darf als bekannt vorausgesetzt werden; sie führen aber ausdrücklich die angeführte Warnung als Ausspruch Christi auf, haben ihn also ohne Zweifel aus dem Hebräerevangelium, von dem sie ausschliesslich Gebrauch machen, entlehnt. Abweichend ist der paulinische Sprachgebrauch: *δότε τόπον τῇ ὀργῇ.* Röm. XII, 19.

Es ist nun bemerkenswerth, dass auch der mit V. 27. aufs engste verbundene Vers 26. (*ὀργίζεσθε, καὶ μὴ ἁμαρτάνετε, ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τῷ παροργισμῷ ὑμῶν*) in einer ihren wesentlichen Bestandtheilen nach ebionitischen Schrift, den apostolischen Constitutionen, vorkommt. (II, 53: *εἰ δὲ καὶ συμβῇ ἐξ ἐνεργείας τινὸς ὀργισθῆναι ἡμᾶς κατά τινος, ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τῇ ὀργῇ* [Cod. Vindob. *παροργισμῷ*] *ὑμῶν· ὀργίζεσθε γάρ, φησὶν ὁ Δαβίδ, καὶ μὴ ἁμαρτάνετε.*) Schwerlich hat der spätere Katholiker, der die apostolischen Constitu-

tionen im Interesse des katholischen Dogma's überarbeitete, aber bei diesem Geschäft so wenig consequent verfuhr, dass er die auffallendsten Eigenthümlichkeiten des ebionitischen Grundtextes stehen liess, diese lediglich erbauliche Stelle hineincorrigirt. Sie gehört ohne Zweifel ebenfalls, wie das obige Citat der clementinischen Homilieen, dem Hebräer-Evangelium an, von dem noch Bruchstücke in den apostolischen Constitutionen enthalten sind.

Auf das gleiche Resultat führt auch die Anführung der fraglichen Worte im Briefe Polycarps, c. 12: *Confido enim vos bene exercitatos esse in sacris litteris, et nihil vos latet; mihi autem non est concessum modo, ut his scripturis dictum est: irascimini et nolite peccare, et: Sol non occidat super iracundiam vestram.* Da Polycarp beide Stellen mit einem trennenden *et* anführt, kann er sie nicht aus dem Epheserbriefe entlehnt haben, wo sie ein Ganzes bilden, wie denn überhaupt die Anführung einer paulinischen Stelle mit der solennen Formel: *scripturis dictum est,* zu Polycarps Zeit ganz unerhört und beispiellos wäre. (Credner, Beiträge I, 20.) Wir sind also auch hier veranlasst, eine ursprünglichere Quelle, woraus alle Späteren geschöpft haben, und die keine andere sein kann, als das Hebräerevangelium, anzunehmen.

Der Brief an die Ephesier würde hiernach dieselbe Erscheinung darbieten, wie der Brief des Jakobus, der bekanntlich ebenfalls einen Ausspruch Jesu nach dem Texte des Hebräerevangeliums citirt. (V, 12.)

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schwegler, Albert,

Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung

Bd.: 2

Tübingen 1846

H.eccl. 1056 q-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10136973-5